



**Instituto CEUB de Pesquisa e Desenvolvimento - ICPD**

**GUSTAVO ADOLFO MUGICA**

**O DISCURSO PSICÓTICO E A TEORIA DAS FORMAS NO *FÉDON*:  
DIÁLOGOS ENTRE METAFÍSICA PLATÔNICA E PSICANÁLISE**

Brasília

2021

**GUSTAVO ADOLFO MUGICA**

**O DISCURSO PSICÓTICO E A TEORIA DAS FORMAS NO *FÉDON*:  
DIÁLOGOS ENTRE METAFÍSICA PLATÔNICA E PSICANÁLISE**

Trabalho apresentado ao Centro Universitário de Brasília (UniCEUB/ICPD), como pré-requisito para obtenção de Certificado de Conclusão de Curso de Pós-graduação *Lato Sensu* em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Profa. Dra. Ciomara Schneider.

Brasília

2021

**GUSTAVO ADOLFO MUGICA**

**O DISCURSO PSICÓTICO E A TEORIA DAS FORMAS NO *FÉDON*:  
DIÁLOGOS ENTRE METAFÍSICA PLATÔNICA E PSICANÁLISE**

Trabalho apresentado ao Centro Universitário de Brasília (UniCEUB/ICPD), como pré-requisito para a obtenção de Certificado de Conclusão de Curso de Pós-graduação Lato Sensu em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Profa. Dra. Ciomara Schneider

Brasília, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2021.

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Juliano Moreira Lagôas

---

Prof. Dr. Gilson Ciarallo

*Às minhas mães, Marli Dompieri e Cláudia Regina, à minha  
tia Mirna, e à minha esposa, Lorena Lins Damasceno.*

## **AGRADECIMENTOS**

À minha mãe, Marli, por tudo o que tenho e o que sou, e especialmente pelo amor e pelo apoio (material, psíquico e emocional) que sempre me deu, ao longo de toda a minha vida e de minha trajetória acadêmica.

À minha esposa, Lorena, por todo o amor, o conforto, o carinho, o amparo e a compreensão, além dos fundamentais ensinamentos sobre redação e rigor acadêmicos, sem os quais eu não teria conseguido realizar esta monografia.

À minha orientadora, professora Ciomara Schneider, por ter acolhido minha proposta de pesquisa um tanto ou quanto incomum, de maneira aberta, generosa, encorajadora e paciente; também por ter me auxiliado a encontrar e a utilizar a bibliografia adequada, especialmente no que se refere à obra de Jacques Lacan; finalmente, pelas imprescindíveis e sempre oportunas correções, que em muito contribuíram para lapidar esta monografia.

Aos professores Tânia Cristina Cruz e Gilson Ciarallo, que forneceram as condições e os instrumentos para que eu conseguisse, enfim, estruturar e escrever um trabalho acadêmico com precisão e correção metodológicas.

A todos os professores e colegas do curso de especialização em Teoria Psicanalítica do UniCEUB, com os quais muito aprendi e cresci, em termos acadêmicos, humanos, afetivos e psíquicos.

A todos vocês, **MUITO OBRIGADO!**

Real, imaginário, simbólico *vale tanto quanto a outra tríade com que, para dar ouvidos a Aristóteles, dava-nos o sumo da composição do homem, a saber nous, psyché, soma, ou, ainda, vontade, inteligência, afetividade.*

(Jacques Lacan, *O Seminário, livro 23: o sinthoma*, 1975-1976).

## RESUMO

Este trabalho pretendeu investigar, analisar e discutir algumas convergências entre o discurso psicótico e a Teoria das Formas no *Fédon*, de Platão, no que tange ao conhecimento, à percepção e ao enquadramento da realidade. O procedimento metodológico utilizado para a produção desta monografia foi a pesquisa bibliográfica, concentrada na leitura e na interpretação de diálogos platônicos e de textos psicanalíticos que tratam da psicose e do seu discurso. Em linhas gerais, buscou-se descrever e interpretar a tríplice relação entre *i)* metafísica platônica; *ii)* psicose; e *iii)* apreensão da realidade. Para tanto, primeiramente, identificaram-se antecedentes teóricos e fundamentos da Teoria das Formas, a partir da análise do *Fédon* e da *Apologia de Sócrates*. Em seguida, discutiram-se a psicose e o seu discurso, com o auxílio de conceitos extraídos principalmente das obras de Freud e de Lacan. Por fim, compararam-se os modos pelos quais a filosofia platônica e o sujeito psicótico lidam com a realidade concreta e com suas contrapartes abstratas. Graças a essas investigações, concluiu-se que tanto a psicose como a metafísica de Platão estão epistemologicamente envolvidas por uma crença na existência de um ente unificador, que abrangeria toda a multiplicidade caótica do mundo, dando-lhe, assim, um sentido. Ao fim e ao cabo, espera-se que este trabalho contribua para dissipar o estigma imposto aos sujeitos psicóticos, colaborando para que sua existência e seu discurso sejam compreendidos como apenas mais um dos modos de ser e de estar no mundo; um modo por meio do qual se revela, frequentemente, uma riqueza intelectual e criativa comparável à dos grandes gênios da humanidade.

**Palavras-chave:** Fédon. Platão. Psicanálise. Psicose. Real.

## ABSTRACT

This work aimed to investigate, analyze, and discuss the convergences between the psychotic discourse and the Theory of Forms in Plato's *Phaedo*, specifically with regard to knowledge, perception, and the framework of reality. The research method used was the literature review, based on reading and interpreting Platonic dialogues and psychoanalytic texts related to psychosis and its discourse. Generally speaking, the triple relationship between *i)* Platonic metaphysics; *ii)* psychosis; and *iii)* the apprehension of reality was here described and interpreted. For this, the theoretical background and the principles of the Theory of Forms were analyzed, according to *The Apology of Socrates* and the *Phaedo*. Then, based on Freud and Lacan, psychosis and its discourse were discussed. Finally, the ways in which Platonic philosophy and the psychotic subject deal with concrete reality and its metaphysical counterparts were compared. Thanks to these investigations, it was concluded that both Plato's metaphysics and psychosis are epistemologically involved in a belief in the existence of a unifying entity, which would encompass the entire chaotic multiplicity of the world, thus rendering it meaningful. In the end, this work was expected to contribute to the dissipation of the stigma imposed on psychotics, and to the understanding that their existence and their discourse are just another way of being in the world, through which they often exhibit an intellectual and creative richness comparable to that of the great geniuses of humanity.

**Keywords:** Phaedo. Plato. Psychoanalysis. Psychosis. Real.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1 HOMERO, SÓCRATES E PLATÃO: IDEAIS DIVINAMENTE (INS)PIRADOS? .....	14
1.1 Alguns traços psíquicos dos personagens homéricos à luz da teoria freudiana ..	14
1.2 Schreber vai ao julgamento de Sócrates.....	19
1.3 A metafísica de Platão e a Teoria das Formas no <i>Fédon</i> : analogias com a psicanálise.....	25
2 PERCEPÇÃO, REALIDADE E REAL: A APOSTASIA DO OUTRO NA PSICOSE .....	29
2.1 A psicose diante da realidade e do real.....	34
3 O CORPO FRAGMENTADO COMO REAL ESPELHO DAS FORMAS .....	41
3.1 A epistemologia da Teoria das Formas no <i>Fédon</i> : o realismo de Platão e o <i>eidos</i> como imagem .....	43
3.2 Os nomes e as coisas: nominalismo e realismo, ser e linguagem .....	47
3.3 As imagens em Platão e o imaginário da psicose: a fuga da realidade para o real .....	50
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	56
REFERÊNCIAS .....	63

## INTRODUÇÃO

Este trabalho busca investigar, analisar e discutir possíveis convergências entre o discurso psicótico e a Teoria das Formas no *Fédon*, de Platão, no que concerne ao conhecimento, à percepção e ao enquadramento da realidade. Procuramos atingir esse objetivo principal por intermédio de outros, mais específicos: estudar as teorizações freudiana e lacaniana a respeito da psicose, e apresentar os elementos epistemológicos e conceituais da Teoria das Formas. Examinando o encontro desses dois universos, empenhamo-nos em descrever e interpretar a tríplice relação entre *i)* metafísica platônica, *ii)* psicose; e *iii)* apreensão da realidade.

O **primeiro capítulo** tem por objetivo esmiuçar alguns pontos da Teoria das Formas e da metafísica socrático-platônica, baseando-se, para isso, na leitura da *Apologia de Sócrates* e do *Fédon*. Antes, porém, recuamos até os tempos de Homero — situados no início do Período Arcaico da Grécia Antiga (cerca de 700 a.C.) —, a fim de assinalar a persistência de certos traços religiosos e psíquicos da poética homérica nos diálogos platônicos de que, posteriormente, trataremos.

Assim, por meio de uma sucinta investigação de parte da cultura da Grécia Arcaica, tentamos trazer à luz alguns aspectos da religiosidade helênica que, apesar de anteriores a Sócrates e a Platão, estarão presentes em boa parte dos seus diálogos e de suas teorias. Esses aspectos guardam certa semelhança, formal e semântica, com a linguagem e com o discurso psicóticos, quando vistos pelas lentes da psicanálise — o que buscaremos evidenciar no primeiro capítulo desta monografia, com a ajuda de Freud e de Lacan.

Nele indicamos, inicialmente, que uma parcela importante do pensamento filosófico grego antigo é filiada a elementos não racionais, afins a fenômenos religiosos e inconscientes, e que se manifestam, inclusive, no corpo dos sujeitos — como vemos tanto no caso dos heróis homéricos como no de Sócrates. Em uma palavra, é provável que houvesse, desde Homero, uma psicologia por detrás do pensar e da escrita helênicas, que tentamos iluminar com o auxílio de Dodds (2002) e de sua análise dos fatos e dos feitos heroicos narrados na *Ilíada* e na *Odisseia*.

Também abordamos alguns pontos da teoria freudiana das psicoses, apresentados ao longo do “caso Schreber”, procurando identificar similitudes entre, por um lado, os delírios produzidos pelo jurista psicótico, e, por outro, as descrições de determinados fenômenos psicofísicos ocorridos com os personagens homéricos.

Posteriormente, investigamos e interpretamos certas relações entre o discurso proferido por Sócrates na *Apologia*, e algumas questões psicanalíticas concernentes à nossa pesquisa, com destaque para o tema da projeção psicótica. Com isso, pretendemos destacar determinados traços da estrutura do discurso socrático, ressaltando suas aproximações com elementos sintomatológicos da psicose — especialmente a conexão de Sócrates com o divino, que ao filósofo se anuncia por intermédio de seu *dáimôn* pessoal. Pois se, tal como Freud (1913/2012) afirma em *Totem e Tabu*, o delírio paranoico (e, portanto, psicótico) é a caricatura de um sistema filosófico, é porque esses dois gêneros de elaboração psíquico-intelectual se propõem criar (ainda que cada um a seu modo) sistemas herméticos de interpretação do mundo, que visam a explicar toda a existência (ou ao menos a maior parte dela), por intermédio de noções altamente abstratas. Nesse sentido, cabe apontar a distinção, feita pela metafísica platônico-socrática, entre o mundo dos sentidos e o Mundo das Formas (ou Mundo das Ideias), sendo esse último a morada das Formas platônicas, inalcançáveis pelo entendimento e pela percepção imediatos.

Em seguida, partindo do conceito lacaniano de objeto *a*, perguntamo-nos sobre a possibilidade de a metafísica platônica e a psicose serem duas maneiras diferentes de lidar com uma mesma questão fundamental: a rejeição dos limites impostos pela realidade ao desejo de conhecer ou de buscar qualquer outra satisfação pulsional. Desse modo, procuramos sinalizar a existência de um sentido nos delírios e nas alucinações do psicótico, os quais, a despeito de suas idiossincrasias, constituem um discurso genuíno. Discurso esse que, mesmo sendo bastante particular, permite ao sujeito engendrar certo grau de vínculo social, a despeito de sua estrutura psíquica não neurótica.

Por fim, examinamos a metafísica de Platão e a sua Teoria das Formas tal como elas aparecem no *Fédon*, sublinhando algumas de suas similaridades com elaborações lacanianas acerca das psicoses.

No **segundo capítulo**, aprofundamos o estudo de conceitos formulados por Lacan no âmbito das psicoses, partindo do estádio do espelho, até chegarmos à noção de real. Com o auxílio de autores que realizam uma interpretação lacaniana da psicopatologia da psicose (ALVARENGA, 2020; TEIXEIRA; SANTIAGO, 2020), buscamos também a compreensão dos sintomas psicóticos de um ponto de vista semiológico e fenomenológico.

A princípio, aproximamo-nos dos primeiros escritos de Lacan, nos quais encontramos o psicanalista francês particularmente envolvido com a problemática das afecções psicóticas, estudando as relações entre essas patologias e o desenvolvimento da personalidade, e apontando conexões entre conhecimento, verdade e psicanálise. Desse

modo, desembocamos no “caso Aimée”, tese de doutorado de Lacan (1932/2011), em que o autor analisa o caso de uma mulher psicótica, presa por tentar assassinar uma famosa atriz parisiense. Examinando esse caso, mostramos que, segundo Freud (1924/2017), as alucinações e os delírios podem ser entendidos como um esforço do psicótico para reelaborar a realidade, empreendido nos âmbitos dos traços mnêmicos, das representações e dos julgamentos.

Caminhando em outra direção, analisamos o modo como as formas de organização e de convivência se instituem, ancoradas em normas coletivamente pactuadas e, assim, tornadas comuns. Com isso, quisemos iluminar as diversas implicações psíquicas e sociais desse pacto coletivo, tanto para as neuroses e as psicoses como para as produções intelectuais e culturais, tais como a filosofia. Consequentemente, fomos levados a esclarecer as maneiras pelas quais os discursos psicótico e metafísico platônico se inserem no referido pacto social, indicando as similaridades e os contrastes entre esses dois gêneros de inserção.

Logo após, investigamos também algumas questões concernentes ao “conhecimento paranoico” em Lacan (1949/1998), o que nos encaminhou para o estudo do “estádio do espelho” e, por conseguinte, para o exame do aprofundamento da relação entre o sujeito e a realidade (LACAN, 1949/1998). Ainda na mesma seara, tratamos da formação da “unidade do eu” (ALVARENGA, 2020, p. 142), mostrando como a descrição desse processo, de fato freudiana, se aproxima da teoria lacaniana do estágio do espelho. Em seguida, apontamos prováveis consequências de uma falha na unificação do eu (e de sua imagem corporal, nomeada pelo Ideal), falha essa que está na origem da formação da estrutura psicótica e de seus sintomas (ALVARENGA, 2020).

Partindo dessa exposição, lembramos também que, segundo Freud (1915/2010), a psicose privilegia a referência à palavra em detrimento da referência à coisa, afastando o sujeito psicótico da realidade concreta. Concentrando-nos na teorização construída por Freud (1920/2020) a partir da observação do jogo do “*Fort-Da*”, discorreremos sobre a entrada do sujeito na neurose, mostrando que, dali em diante, ele passa a ter acesso à linguagem. No caso do psicótico, esse acesso é negado, pois a forclusão do significante Nome-do-Pai impede a introdução desse sujeito na dimensão simbólica — isto é, a dimensão da linguagem e dos discursos comuns, neuróticos.

Apoiando-nos no fato, demonstrado por Lacan (1955-1956/2010, p. 59), de que nas psicoses “o que foi rejeitado do simbólico reaparece no real”, exploramos parte das definições dadas pelo autor a essa dimensão psíquica (mais especificamente, aquelas

constantes do livro 23 de seu *Seminário*), examinando brevemente algumas comparações, feitas pelo psicanalista francês, entre o registro do real e a ideia de verdade. Nesse sentido, apontamos para a ocorrência de “uma exclusão do Outro” nas psicoses (LACAN, 1955-1956/2010, p. 66), o que nos conduziu a delinear o conceito lacaniano de Outro, permitindo-nos elucidar suas conexões com a crença (ou a descrença) na realidade da percepção — crença essa que constrói e conserva o laço social (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2020).

No **terceiro capítulo**, refinamos o delineamento de algumas das semelhanças (localizadas nos campos da epistemologia e da percepção da realidade) entre a metafísica de Platão e o discurso da psicose, centralizando nossa discussão em questões conexas ao corpo, à imagem, e ao Mundo das Formas, além de tratar do encadeamento desses problemas. Nesse sentido, almejamos articular psicanálise, metafísica platônica e epistemologia, construindo um território semântico delimitado pelos pares real–realidade, imagem–ser, percepção–existência.

Assinalamos, ainda, as diferenças entre neuróticos e psicóticos no que se refere à relação dos sujeitos com o seu corpo e a sua psique, ressaltando o papel da dimensão simbólica nessa questão.

Em seguida, apresentamos uma pequena investigação sobre o método filosófico utilizado por Sócrates e por Platão — a “dialética ascendente” —, destacando suas similitudes em relação ao modo psicótico de conhecer e de produzir sintomas.

Posteriormente, retornamos ao *Fédon*, com o fito de ampliar nosso entendimento a respeito dos nexos entre as Formas platônicas e os sintomas perceptuais e cognitivos manifestados nas psicoses. Contudo, primeiramente tivemos de aprofundar nossa compreensão sobre o conceito de Forma em Platão, o que nos impeliu a abordar, também, as definições platônicas de particular e de universal.

Desse modo, chegamos à análise do realismo platônico, que serve de base às “duas concepções sobre os universais sustentadas por Platão no decorrer de sua vida intelectual” (HAMELIN, 2009, p. 2). Com isso, obtivemos certa compreensão a respeito do “realismo dos universais dito extremo”, estabelecido como a “concepção do período intermediário de Platão, a qual é certamente a mais conhecida” (HAMELIN, 2009, p. 2).

Sintetizando os fatores acima detalhados, procuramos demonstrar que o conceito de real lacaniano traz em si elementos do realismo filosófico, especialmente aquele esposado pela metafísica de Platão.

Assim, postulando uma homologia funcional entre as Formas platônicas e os sintomas psicóticos, desembarcamos no terreno da linguagem — mais especificamente, no campo dos vínculos entre as coisas e as palavras, entre o mundo físico e a sua idealidade ou representação. Desse modo, alcançamos o “desenvolvimento de uma crítica da linguagem”, que, afinal, é “uma das tarefas mais importantes do filósofo” (HAMELIN, 2009, p. 10); isso porque, segundo Platão, todo aquele que deseja praticar a filosofia deve, primeiramente, “verificar a conformidade entre as coisas e seu nome, que deveria vir das Formas, além de, segundo, confirmar a exatidão dos predicados atribuídos a essas mesmas coisas” (HAMELIN, 2009, p. 10). Resumidamente, podemos pensar que “o filósofo deve ou pelo menos deveria saber sobre o que está falando”, procurando constantemente definir se uma dada coisa existente se trata “de um indivíduo ou de sua representação” (HAMELIN, 2009, p. 10).

Essas discussões nos conduziram ao exame da “querela dos universais”, a partir do qual pudemos confrontar nominalismo e realismo, e, com isso, investigar o modo pelo qual cada uma dessas vertentes filosóficas aborda o problema da relação entre as coisas e as palavras que as nomeiam. Desse modo, pudemos sublinhar algumas confluências epistemológicas entre o discurso psicótico e o realismo platônico, que se realizam no terreno da linguagem e da nomeação do mundo.

Ao fim do terceiro capítulo, retomamos parte da análise lacaniana das psicoses, bem como reiteramos e complementamos inferências que nos encaminharam para a consecução do objetivo central desta monografia: investigar, analisar e discutir possíveis convergências entre o discurso psicótico e a Teoria das Formas no *Fédon*, de Platão, no que se refere ao conhecimento, à percepção e ao enquadramento da realidade.

Para terminar, partimos para as considerações finais, nas quais apresentamos os resultados desta investigação, juntamente com as nossas conclusões.

## 1 HOMERO, SÓCRATES E PLATÃO: IDEAIS DIVINAMENTE (INS)PIRADOS?

Este capítulo tem por objetivo apresentar e analisar alguns pontos da metafísica platônica e da Teoria das Formas, a partir da leitura da *Apologia de Sócrates* e do *Fédon*. Para tanto, antes recuamos até os tempos de Homero, situados no início do Período Arcaico (cerca de 700 a.C.) da história da Grécia Antiga. Desse modo, procuramos demonstrar a persistência de traços da poética homérica nos diálogos platônicos de que trataremos posteriormente.

Assim, investigando brevemente as ideias gregas arcaicas e o contexto histórico-cultural em que surgiram, revelamos alguns aspectos da religiosidade helênica que, apesar de anteriores a Sócrates e a Platão, estarão presentes em boa parte de seus ensinamentos. Esses aspectos também guardam certa semelhança com a linguagem e com o discurso psicóticos, o que buscamos evidenciar neste capítulo, com o auxílio das teorias freudiana e lacaniana das psicoses.

### 1.1 Alguns traços psíquicos dos personagens homéricos à luz da teoria freudiana

Ainda que pareça estranho ao senso comum, há muito de não racional, especialmente sob a forma religiosa, no pensamento grego antigo; e mesmo que não se queira admitir (talvez em virtude de uma formação reativa), é possível encontrar derivados desse não racional em Sócrates e em Platão, tal como nos mostra Dodds (2002). Além disso, é provável que houvesse, desde Homero, uma psicologia por trás do pensar e da escrita helênicos (DODDS, 2002) — fato que, por óbvio, nos interessa profundamente.

Analizando os acontecimentos e os feitos heroicos narrados por Homero na *Odisseia* e na *Ilíada*, Dodds (2002, p. 11) extrai dessa poesia uma “experiência da tentação divina ou louca paixão (*ate*) [do grego antigo, *ατη*]”, por meio da qual, nas estrofes homéricas, “os deuses’, ‘algum deus’, ou o próprio Zeus são apresentados como tendo momentaneamente ‘tomado’, ‘destruído’ ou ‘enfeitiçado’ a capacidade de discernimento do ser humano” (DODDS, 2002, p. 12). Ainda de acordo com Dodds (2002, p. 13), na *Ilíada* a *ate* é quase que invariavelmente apresentada como “um estado mental — bloqueio temporário ou confusão em nosso estado normal de consciência”, manifestando-se, em verdade, como “uma situação de insanidade parcial e temporária; e, como toda insanidade, ela é atribuída não a causas fisiológicas ou psicológicas, mas a uma intervenção externa e

‘demoníaca’.<sup>1</sup> Sempre segundo Dodds (2002, p. 13), é correto afirmar que, em quase todos os casos, a *ate* em Homero pode ser classificada como uma espécie de “intervenção psíquica”. De fato, é razoável pensar em uma “distinção entre ações normais e ações executadas em estado de *ate*”, podendo essas últimas serem atribuídas à moira (o “destino”), ou “à vontade de um deus, de acordo com o modo pelo qual as olhamos — de um ponto de vista subjetivo ou objetivo” (DODDS, 2002, p. 15). Em relação a essa problemática, Dodds (2002) parece sintetizar sua interpretação ao afirmar que os fatos e os atos narrados por Homero são sobredeterminados, tal como diz a psicologia<sup>2</sup>.

Além da *ate*, Dodds (2002, p. 16) extrai da poesia homérica a ideia de *menos* (do grego antigo, μένος), que ele define como uma outra espécie de intervenção psíquica, e “que consiste na comunicação de poder de deus ao homem”. Assim como a *ate*, o *menos* (que pode ser traduzido por “ardor” ou “paixão”) seria também um estado mental, enviado aos mortais pelos deuses, geralmente em resposta a uma prece (DODDS, 2002). É muito interessante observar que o *menos* pode ser compreendido como “a energia vital, a ‘vivacidade’, que nem sempre vem ao nosso chamado, mas que oscila misteriosamente, e caprichosamente (como costumamos dizer) em todos nós” (DODDS, 2002, p.17). Ainda que em uma chave um tanto ou quanto junguiana, talvez fosse plausível apontar certa correspondência entre o *menos* e a libido (um dos mais importantes conceitos que sustentam o edifício psicanalítico).

Nesse sentido — e aqui adentramos o território das afecções psíquicas —, é possível explorar algumas semelhanças entre as descrições do *menos* homérico e a sintomatologia característica de determinadas patologias da psique, com ênfase nas psicoses. Começemos, então, por um aprofundamento do conceito de *menos*. Nas palavras de Dodds (2002, p. 17),

às vezes o *menos* pode ser despertado por exortação verbal; outras vezes seu desencadear só pode ser explicado pela afirmação de que um deus “soprou dentro do herói”, ou de que “introduziu algo em seu peito”. Ou ainda, como lemos em uma passagem [da *Ilíada*], que ele foi transmitido por um bastão mágico.

<sup>1</sup> Cabe lembrar que na tradição grega antiga o(s) adjetivo(s) “demoníaca(o)(s)” não tinham a mesma acepção que as culturas católica e cristã lhes dariam, posteriormente. Na Grécia Antiga, esses vocábulos eram derivados do termo *dáimôn* (δαίμων), que designava uma espécie de “deus” ou de “espírito” menor, inferior aos grandes deuses olímpicos, e que parecia ter, entre outras, a função de aconselhar os mortais. Sabemos, inclusive, que Sócrates atribuía o seu filosofar e a sua vida em busca da sabedoria a uma dessas divindades, isto é, ao seu *dáimôn* pessoal. Sobre o *dáimôn* socrático, consultar, por exemplo, a *Apologia de Sócrates*, especialmente a parte XIX, 31d (PLATÃO, 2015).

<sup>2</sup> E também a psicanálise. De acordo com o *Vocabulário da psicanálise*, de Laplanche e Pontalis (2001, p. 487-488), a sobredeterminação pode ser definida, em um sentido psicanalítico mais geral, como “o fato de uma formação do inconsciente — sintoma, sonho etc. — remeter para uma pluralidade de fatores determinantes”. Tal definição nos parece ir ao encontro daquilo que Dodds (2002) entende por “sobredeterminação”.



Mais à frente, Dodds (2002, p. 17-18) dá continuidade à análise da ação do *menos* e dos efeitos por ele causados, observando que aqueles que o recebem

podem então reconhecer o momento em que tudo se inicia, marcado por uma certa sensação peculiar nos membros. ‘Meus pés abaixo e minhas mãos acima sentem um ímpeto (μαμωωσι)’ — afirma um dos recebedores desse poder. Isto porque, como diz o poeta, os deuses o tornaram ágil (ελαφρα). Esta sensação, que aqui é compartilhada por um segundo personagem, confirma a origem divina do *menos*. Trata-se de uma experiência fora do normal (DODDS, 2002, p. 17-18).

Talvez estejamos indo um pouco longe em nossas cogitações, mas é possível colocar aqui a seguinte questão: as intervenções divinas sobre as ações dos heróis gregos não seriam análogas, ao menos em sua forma, aos sintomas comumente manifestados tanto nas conversões históricas como também — e esse é o ponto que mais nos interessa — nos delírios e nas alucinações psicóticas? De acordo com a nossa hipótese de trabalho, a resposta a essa pergunta seria afirmativa, mas ainda temos muito a explorar até que possamos tentar, de fato, respondê-la.

Tomando como exemplo o caso Schreber (talvez o mais célebre relato de psicose paranoide da história da psicanálise), podemos identificar semelhanças entre, de um lado, os delírios megalômanos e de emasculação divina criados pelo jurista psicótico, e, de outro, as descrições fenomênicas da materialização da *ate* e do *menos* nos personagens homéricos. Em verdade, o que mais nos chama atenção é a declaração da existência de uma “vontade divina” em ambos os contextos, como um poder superior que guia os mortais em suas ações, de modo que se torna praticamente impossível não obedecer às ordens de um deus e, portanto, não agir de acordo com elas. Para que fique mais claro o nosso raciocínio comparativo, vejamos o que Schreber diz, em seu livro de memórias (citado por Freud), a respeito da conexão entre a sua fantasia de emasculação e a ideia de que ele seria o “redentor” da humanidade:

‘Mas a partir daí [novembro de 1895] tive a absoluta convicção de que a Ordem do Mundo exigia imperiosamente de mim a emasculação, quer isso me agradasse pessoalmente ou não e, portanto, *por motivos racionais*, nada mais me restava senão me reconciliar com a ideia de ser transformado em mulher. Naturalmente, a emasculação só poderia ter como consequência uma fecundação por raios divinos com a finalidade de criar novos homens.’ (FREUD, 1911/2013, p. 28, grifo do autor).

Agora nos perguntamos, novamente, se há muita diferença entre o “sopro do poder divino” no interior do corpo dos heróis homéricos e a “fecundação” de Schreber por “raios divinos”. E essa diferença, caso exista, se torna pequena ao observarmos que, tanto em Homero quanto no relato da paranoia do jurista, parece haver um certo sentido de missão inspirada pelo divino, que conduz e justifica as ações dos personagens; em outros termos,

os heróis homéricos e o jurista paranoico estariam atuando em nome do desejo e dos inefáveis desígnios de um deus, ou de vários deuses.

Nesse sentido, é preciso que atentemos para a inexistência de concepções consolidadas de “personalidade”, de “arbítrio” e de “vontade” (DODDS, 2002) entre os sujeitos retratados por Homero. Tal fato parece aproximar o modo de existência desses personagens daquele que Schreber passa a experienciar após o início de sua psicose. Essa aproximação pode ser verificada em um trecho citado logo acima, no qual vemos Schreber alegar que a emasculação lhe era exigida, “quer isso me [lhe] agradasse pessoalmente ou não” (FREUD, 1911/2013, p. 28).

Aprofundando um pouco mais essa questão, é válido dizer que, para os gregos de Homero, o que havia de mais próximo à nossa concepção moderna de “vontade” era aquilo a que se chamava de *thumos* (do grego, θυμος, que podemos traduzir por “raiva”, “coração”, “alma”, “desejo” ou “vida”). O *thumos* “pode ser definido, *grosso modo*, como um órgão do sentimento”, que aconselha o sujeito, indicando “se ele deve comer, beber ou assassinar um inimigo”, chegando até mesmo a colocar palavras em sua boca (DODDS, 2002, p. 24). O sujeito pode conversar com o seu *thumos*, acatando ou rejeitando seus conselhos; o *thumos* “não tende a ser sentido como uma parte do nosso ‘eu’ — ele aparece, de hábito, como uma voz interna e independente” (DODDS, 2002, p. 24). Nesse sentido, o *thumos* e a sua ação sobre os humanos podem ser compreendidos como análogos a alguns traços da psicose, notadamente as alucinações auditivas.

Quanto a isso, vale a pena prosseguirmos com Dodds (2002), agora, todavia, dialogando com a psicanálise freudiana e com a concepção de psicose que ela constrói e explicita. Ainda tratando do *thumos*, essa voz interna que habitaria os sujeitos, o autor nos diz que

um homem pode até mesmo ouvir duas dessas vozes, como quando Ulisses ‘planeja em seu *thumos*’ matar os Ciclopes sem mais delongas, mas é retido por uma segunda voz (ετερος θυμος [outro *thumos*]). Este costume de (diríamos) ‘objetivar as forças pulsionais’, tratando-as como um ‘não-eu’, deve ter aberto amplo caminho para a ideia religiosa de intervenção psíquica que, segundo se diz, atua não sobre o homem mas sobre seu *thumos* ou sobre o espaço físico que ele ocupa, na altura do peito (coração) ou do ventre (DODDS, 2002, p. 24).

Assim, nossa hipótese parece ganhar força, dada a possibilidade de afirmarmos uma correspondência entre os processos psíquicos acima descritos, e aqueles que constituem a projeção paranoica (um dos componentes centrais do tipo de psicose que leva esse mesmo nome). Ao analisar o funcionamento paranoide, no que concerne ao delírio de perseguição por ele produzido, Freud (1911/2013, p. 84) escreve que “o mecanismo da formação de

sintoma da paranoia requer que a percepção interna, o sentimento, seja substituída por uma percepção externa”. Conforme nosso entendimento, ainda que seja plausível aproximar o *thumos* homérico do supereu freudiano (pelo fato de ambos se apresentarem como uma espécie de “não-eu conselheiro”), é a condição desse *thumos* como “um órgão do sentimento”<sup>3</sup> e, principalmente, como uma voz interna (e independente do eu do sujeito), que o torna muito mais assemelhado às vozes delirantes ouvidas (alucinadas) pelo paranoico.

Como vimos, o *thumos* é uma importante força psíquico-religiosa, capaz de pôr palavras na boca dos homens e, o que é mais surpreendente, de ordenar-lhes que assassinem seus inimigos. Levando em conta os efeitos atribuídos ao *thumos*, à *ate* e ao *menos*, podemos supor que a cultura grega da Antiguidade (um tanto desprovida das noções de “personalidade” e de “vontade” individuais) tenha encontrado, nesses três elementos, mecanismos projetivos para lidar com um sentimento de culpa<sup>4</sup> provavelmente negado e recalçado coletivamente, emulando, assim, a metamorfose afetiva característica da psicose paranoica, tal como descrita por Freud:

Na formação de sintomas da paranoia é notável, antes de tudo, a característica que recebe o nome de projeção. Uma percepção interna é suprimida e, em substituição, seu conteúdo vem à consciência, após sofrer certa deformação, como percepção de fora. Essa deformação consiste, no delírio persecutório, numa transformação do afeto; o que deveria ser sentido internamente como amor é percebido como ódio vindo do exterior (FREUD, 1911/2013, p. 88).

A provável ação do *thumos*, da *ate* e do *menos* como mecanismos de projeção pode estar enraizada em um costume, bastante comum entre os helenos antigos, “de explicar o caráter ou o comportamento em termos de conhecimento” (DODDS, 2002, p. 25); quanto a isso, “o exemplo mais familiar é o muito disseminado uso do verbo οἶδα [“represento”, “imagino”] — ‘eu sei’” (DODDS, 2002, p. 25). Essa interpretação intelectualista da conduta humana parece ter deixado uma marca perene na psique grega, evidenciada, por exemplo, pelos chamados paradoxos socráticos, os quais afirmam, entre outras coisas, que

<sup>3</sup> Curiosamente, a palavra “sentimento” também é utilizada por Freud, no trecho citado logo acima (1911/2013, p. 84). Essa coincidência pode ser entendida como mais um elemento em favor de nossa hipótese, se entendermos a subjetividade do sentir e do sentimento como fatores constituintes da percepção da unidade corporal do eu, a qual comumente falta ao psicótico. Tais questões serão aprofundadas mais à frente, neste trabalho.

<sup>4</sup> Sobre os temas da culpa e da projeção, se torna interessante a discussão realizada por Dodds (2002), especialmente quando lemos o autor afirmar que “certos antropólogos norte-americanos nos ensinaram recentemente a distinguir entre ‘culturas de vergonha’ e ‘culturas de culpa’”, e que, conforme essa distinção, “a sociedade descrita por Homero entra de modo bastante claro no primeiro grupo” (DODDS, 2002, p. 26). De todo modo, ainda que pensem em termos de “vergonha” e não de “culpa” quando falamos da sociedade grega da Antiguidade, parece que podemos continuar a atestar a presença de um pronunciado mecanismo de projeção em sua cultura e em sua religiosidade, o qual influenciará diretamente as principais concepções filosóficas e teológicas nascidas no Ocidente (especialmente as católicas) séculos depois.

“virtude é conhecimento”, e que “ninguém age erradamente de maneira proposital” (DODDS, 2002, p. 25). Logo, é importante destacar que esses paradoxos não possuíam o mérito da completa originalidade, sendo em parte derivados de “um arraigado hábito de pensamento”, surgido alguns séculos antes do nascimento de Sócrates (DODDS, 2002, p. 25). Então, se nos lembrarmos, com Freud (1911/2013), do funcionamento do mecanismo de projeção na paranoia, poderemos afirmar que ele talvez resulte de processos psíquicos semelhantes àquele hábito de pensamento helênico, uma vez que

tal hábito deve ter encorajado a crença em uma intervenção psíquica. Se o caráter é uma questão de conhecimento, o que não é conhecimento não faz parte do caráter, mas vem do exterior até o homem. Assim, quando ele age de modo contrário às suas disposições conscientes (tudo aquilo que nos é dito que ele “sabe”), a ação não é propriamente sua, mas lhe foi ditada de fora. Em outras palavras, impulsos não sistemáticos e não racionais, assim como os atos resultantes, tendem a ser excluídos do “eu” e imputados a uma origem externa (DODDS, 2002, p. 25).

Sabemos que a projeção não é um sintoma exclusivo das psicoses, estando também presente nas neuroses e em outras doenças psíquicas (FREUD, 1911/2013). Ainda assim, esperamos ter conseguido indicar que, entre os gregos de Homero, esse sintoma poderia assumir feições semelhantes àsquelas por ele apresentadas na psicose. Com isso, concluímos esta seção, partindo, a seguir, para a identificação e a exploração de possíveis relações entre a projeção paranoide e o discurso proferido por Sócrates em sua *Apologia*.

## 1.2 Schreber vai ao julgamento de Sócrates

Temos consciência de que o trabalho de lidar com qualquer um dos diálogos platônicos é tarefa mais indicada para aqueles que são especialistas no assunto, dada a intrincada rede de interpretações e de significados que se podem atribuir a cada uma dessas obras. Por isso, asseveramos que, neste trabalho, tomamos o *Fédon* e a *Apologia de Sócrates* apenas como fontes textuais que nos servem de base para a abordagem de temas filosóficos conexos à psicanálise — o que pode, talvez, minimizar prováveis críticas quanto a uma possível superficialidade em nossa exposição. Em suma, o que queremos dizer é que não temos aqui a pretensão de realizar um estudo aprofundado dos conceitos filosóficos dos quais faremos uso — o que de fato nos seria impossível, dado o espaço disponível para a escrita desta monografia, bem como o nosso nível de conhecimento sobre esses temas. Isso posto, passemos ao exame de alguns pontos da *Apologia de Sócrates*, relacionando-os às questões psicanalíticas concernentes ao nosso tema de pesquisa.

A *Apologia de Sócrates* é o diálogo em que Platão nos apresenta<sup>5</sup> a defesa de Sócrates perante o tribunal em Atenas, em face das acusações de que esse último conspirava contra a pólis, de que não cria nos deuses gregos, e de que corrompia os jovens. Assim sendo, a obra se configura quase que completamente como um monólogo proferido por Sócrates, no qual ele expõe argumentos contrários às imputações que lhe foram feitas. Ao longo do diálogo, é possível notar a consistência e a beleza de seu discurso, bem como a presença de certos traços que revelam uma aproximação formal entre esse discurso e o de um psicótico paranoide típico. Entretanto é claro que não estamos, de modo algum, afirmando que Sócrates era paranoico ou psicótico; tal asserção seria no mínimo risível — e, certamente, bastante leviana.

Na realidade, o que queremos é ressaltar a moldura epistemológica do dizer socrático, apontando para o fato de que, em outras condições, a cultura ocidental, que ao longo de séculos se habituou a admirar a filosofia grega, teria talvez condenado seus fundadores ao esquecimento e / ou ao escárnio, dando-lhes o rótulo de “loucos” ou de “delirantes”. Aliás, foi isso o que aconteceu com Sócrates, enquanto em vida; pois, como sabemos, ao fim de seu julgamento, ele foi sentenciado à pena de morte, tendo de beber o veneno que enfim o mataria. De fato, alguns dos contemporâneos do filósofo o consideravam louco (como o comediógrafo Aristófanes<sup>6</sup>, por exemplo), e sua ilustre reputação somente foi adquirida séculos após sua morte, graças ao estudo e à divulgação de suas ideias por seu mais eminente discípulo, Platão.

De todo modo, não é absurdo pensar que Sócrates tenha sido obcecado por descobrir o sentido do mundo e da existência, já que o próprio filósofo afirmava que continuaria sua investigação mesmo quando chegasse ao Hades, após a morte. Pois assim ele o declara: “Sim, meu maior prazer consistiria em passar todo o tempo a examinar e interrogar os de lá [do Hades], como fiz com os daqui, para ver qual deles é realmente sábio e qual se considera sábio sem que o seja” (PLATÃO, 2015, 41c, p. 151)<sup>7</sup>. Essa obsessão pelo conhecimento de uma — suposta — verdade última de todas as coisas pode ser

---

<sup>5</sup> Apesar de Sócrates figurar como o grande personagem dos diálogos platônicos, eles foram redigidos exclusivamente por Platão; Sócrates não escreveu nenhum de seus ensinamentos. Assim sendo, ainda que mencionemos o nome de Sócrates quando tratarmos desses diálogos, é preciso lembrar que sua autoria pertence a Platão.

<sup>6</sup> Ver (PLATÃO, 2015, p. 97, 19a).

<sup>7</sup> É de conhecimento geral o fato de que Sócrates foi declarado pela Pítia (sacerdotisa e emissora de oráculos do templo de Apolo, em Delfos) o mais sábio dos homens (PLATÃO, 2015, 20e–23b). É preciso ressaltar, porém, que muitas vezes essa afirmação não é devidamente compreendida. Na realidade, o que o oráculo quis dizer, segundo o próprio Sócrates, é que “em verdade só o deus é sábio” e que “a sabedoria humana vale muito pouco e nada”, ou seja, que o mais sábio entre todos os humanos “é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria” (PLATÃO, 2015, 23a–b, p. 107).

indicada como um ponto de contato entre a metafísica platônica e a sintomatologia paranoica. Nesse sentido, Freud (1913/2012) escreve, em *Totem e Tabu*, que o delírio paranoico é a caricatura de um sistema filosófico, e isso provavelmente porque ambos se destinam a criar sistemas herméticos de interpretação da realidade, que visam a explicar toda a existência humana, ou grande parte dela. A nosso ver, a filosofia de Sócrates e de Platão se aproxima da paranoia (e, portanto, da psicose) de maneira semelhante à apontada por Freud, como mostraremos a seguir. Todavia faremos, previamente, uma necessária digressão, aprofundando brevemente algumas articulações, de ordem epistemológica, entre a metafísica socrático-platônica e algumas formulações psicanalíticas sobre a psicose.

Partindo da afirmação de Freud (1913/2012) de que a paranoia é a caricatura de um sistema filosófico — e lembrando que a caricatura pode ser definida como a representação grotesca ou exagerada de uma pessoa, de uma situação, de uma ideia etc. —, notamos que essa metáfora freudiana vem ao encontro do objetivo central deste trabalho, pois nos permite apontar para o fato de que a psicose exhibe, de maneira ampliada e distorcida, certos elementos também presentes no sistema filosófico de Platão e de Sócrates — mais especificamente, a Teoria das Formas e a sua metafísica. Acreditamos que o principal desses elementos seja o desejo quase insaciável por conhecer algo que (hipoteticamente) existiria em estado oculto, superior, e que não estaria disponível para o conhecimento vulgar, pois não se encontraria manifestado na realidade concreta em que vivemos. Seria, portanto, um saber a ser adquirido somente por escolhidos ou por iniciados, em um âmbito apartado do mundo físico, sendo assim inacessível à percepção sensorial mais corriqueira, comum.

Neste momento, é pertinente indicarmos a diferença, estabelecida pela metafísica platônico-socrática, entre o mundo dos sentidos e o “Mundo das Ideias”; esse conteria as Verdades unas e absolutas — as Formas —, inacessíveis à razão e à percepção imediatas, enquanto aquele abrigaria apenas as cópias sensíveis e singulares daquelas mesmas Verdades. Para nós, essa conceituação pode ser aproximada da ideia de real em Lacan, bem como daquilo que ele nomeia como o “furo” (LACAN, 1955-1956/2010). Além disso, entendemos ser possível utilizar a concepção lacaniana de “furo” como um sinônimo da incapacidade humana de apreender e de compreender por completo os objetos que desejamos (ainda que a pulsão tenha essa tarefa inexequível como seu fim ideal), sejam eles objetos que mobilizam nosso desejo epistêmico ou (mais imediatamente) sexual<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Sabemos que, para a psicanálise, todo desejo é sempre sexual (o que não significa ser necessariamente genital), e que a pulsão epistemofílica, cuja meta é conhecer, é apenas uma forma sublimada da pulsão em geral (isto é, sexual).

Quanto a isso, é interessante pensarmos no comportamento (bastante atual, aliás) de sujeitos que, por não aceitarem a realidade dos fatos tal como ela é (por motivos afetivos, políticos, econômicos religiosos etc.), buscam se alimentar de infundáveis teorias conspiratórias, que supostamente explicariam todos os males do mundo e da vida, por intermédio de sistemas de ideias completamente obscuros e impermeáveis a falhas, a críticas ou a contradições (isso, é claro, segundo a visão dos próprios conspiracionistas). A ideação conspiracionista é, sem dúvida, uma forma de delírio psicótico; pois, assim como ele, ela tem o intuito de tamponar a falta do objeto pleno (no caso conspiracionista, a ausência da “Verdade”, da “Redenção”, da “Grande Resposta” sobre a “Elite Oculta” etc.), comum a toda existência humana — mas não aceita pelos conspiracionistas. Não é possível encontrarmos ou possuímos esse objeto pleno (ainda que ele exista, secretamente, em algum lugar). Esse objeto pleno — o objeto *a*, segundo Lacan — está excluído da linguagem, sacrificado como a renúncia pulsional exigida a todo ser humano pela civilização (QUINET, 2017).

O objeto *a* pode ser compreendido como a representação da falta do objeto das pulsões (isto é, a falta originária que reside no cerne da sexualidade humana); conforme Lacan, esse objeto também pode ser lido como a presença de uma ausência, de um vazio, um algo perdido cujo espaço pode ser ocupado por qualquer outro objeto (JORGE, 2005). De acordo com Jorge (2005, p. 139), podemos dizer, resumidamente, que o objeto *a*

é um objeto faltoso, ou, nos dizeres de Freud, para quem o encontro do objeto é sempre um reencontro, é um objeto perdido que o sujeito busca reencontrar. Mas trata-se, com efeito, de um objeto que não existe enquanto tal, e, para frisar essa inexistência, Lacan durante algum tempo chegou a chamá-lo de objeto negativo.

Consequentemente, nos perguntamos se, em certa medida, a metafísica e a psicose não seriam duas soluções humanas diferentes o mesmo problema basilar: a rejeição (*Verwerfung*), pelo sujeito, dos limites impostos pela realidade ao seu desejo de conhecer, de amar, ou de buscar qualquer outra satisfação. Seriam elas duas espécies de sucedâneos da religião, nos quais a crença coletiva no divino seria substituída (ou acompanhada<sup>9</sup>) por elaborações intelectuais e psíquicas mais ou menos particularizadas, que assumem a forma de sistemas religiosos individuais, ainda que possam, assim como a religião, angariar seguidores? Não temos elementos para responder a essas questões de modo peremptório,

---

<sup>9</sup> “Acompanhada” porque, como se sabe, os delírios psicóticos frequentemente incluem elementos divinos, e, portanto, a crença em um deus ou em vários deuses. Além disso, também é fácil notar, lendo os diálogos platônicos, que Sócrates e Platão valorizavam a crença nos deuses gregos (invocando-os, inclusive), ainda que por vezes criticassem duramente essa mesma crença.

mas certamente podemos lançar alguma luz sobre essas indagações, se perscrutarmos mais detidamente o pensamento de Sócrates.

Segundo esse filósofo, todo o seu agir em busca da sabedoria era realizado a serviço do deus de Delfos (que o havia declarado o mais sábio dentre todos os homens, justamente por Sócrates se saber ignorante), tendo sido colocado no mundo (em Atenas), por essa divindade, para se dedicar exclusivamente à filosofia e ao exame intelectual de si mesmo e dos outros (PLATÃO, 2015, 23b–c, p. 107). Durante o seu julgamento, ao apresentar as razões pelas quais se interessava apenas por dar conselhos e por inquirir outras pessoas, com elas debatendo, Sócrates afirma seu desinteresse pela política (ou seja, pela vida comum, coletiva, da pólis) e pelas assembleias atenienses. Segundo o próprio Sócrates (PLATÃO, 2015, 31d, p. 129), a explicação para a sua postura perante a vida

a encontrareis em algo divino e demoníaco que se dá comigo e a que, por zombaria, o próprio Méleto se referiu em sua acusação. Isso começou desde o meu tempo de menino, uma espécie de voz que só se manifesta para dissuadir-me do que eu esteja com intenção de praticar, nunca para levar-me a fazer alguma coisa. Isso é o que se opõe a que me ocupe com política.

A voz ouvida por Sócrates era o seu *dáimôn* (δαίμων)<sup>10</sup> pessoal, algo como um espírito conselheiro, cuja existência era comumente relatada e admitida na cultura grega de seu tempo. Já abordamos anteriormente a questão da audição de vozes tidas como divinas na sociedade helênica da Antiguidade, quando tratamos de certos elementos psíquico-religiosos da poesia de Homero. Neste momento, ao retomarmos esse tema, assinalamos mais um encontro entre a figura do filósofo metafísico grego antigo e a do psicótico. Esse encontro é indicado por dois fenômenos semelhantes, ocorridos com ambos os personagens, a saber: *i*) o isolamento em relação à vida coletiva; e *ii*) as cogitações extremamente peculiares, manifestadas, na psicose, por intermédio de alucinações e de delírios, e, no discurso de Sócrates, por meio da voz daimônica que se comunicava com o filósofo.

Há, ainda, como também já apontamos, um certo sentimento de estar cumprindo uma missão inspirada por um deus, sentimento esse inflado por uma megalomania mais ou menos aparente, que se apresenta tanto no discurso socrático quanto na fala do paranoico Schreber. De acordo com Sócrates, é a divindade que lhe ordena questionar seus concidadãos sem cessar, estando o filósofo convencido de que “nunca nesta cidade vos tocou por sorte maior bem do que o serviço por mim a ela prestado” (PLATÃO, 2015, 30a,

<sup>10</sup> Sobre o significado dos termos “demoníaco” e “dáimôn” entre os gregos na Antiguidade, ver nota 1, acima.



p. 125). Schreber, por sua vez, em um dos estágios de seu delírio, acredita ser “filho de Deus, destinado a salvar o mundo de sua miséria ou da sua destruição” (FREUD, 1911/2013, p. 39), agindo “conforme a Ordem do Mundo”, servindo “ao fim de uma recriação da humanidade decaída” (FREUD, 1911/2013, p. 64).

Como diz Freud (1911/2013, p. 39), esses traços do delírio de Schreber seriam, em seu conjunto, a manifestação de “uma forma corrente da fantasia do redentor”. Ora, se observarmos certas falas de Sócrates na *Apologia* (PLATÃO, 2015), veremos que nelas estão presentes muitas das marcas observadas na patologia paranoica de Schreber. Isso se verifica quando, por exemplo, o filósofo diz ao tribunal ateniense que sua argumentação é feita em proveito apenas de seus acusadores (e não de si mesmo), para que com a sua condenação eles não acabem por “pecar contra a dádiva que vos concedeu a divindade”, a qual haveria ligado Sócrates a Atenas exclusivamente para que ele pudesse despertar e persuadir seus conterrâneos (PLATÃO, 2015, 30a–31a, p. 125–127); o filósofo arremata esse trecho de sua defesa alertando os atenienses para o fato de que não lhes seria fácil encontrar alguém como ele, plenamente devotado a conduzi-los na busca da virtude e do aperfeiçoamento da alma (PLATÃO, 2015, 31a, p. 127).

Neste ponto, a questão que nos surge é a seguinte: se o autor dessas afirmações não fosse Sócrates, o pai semilendário da filosofia ocidental, nós o considerariamos como alguém dotado de sabedoria imensa e certa de si (além de imodesta), ou talvez o classificássemos como “louco”, “delirante”, por pensar e dizer coisas que estão à margem dos discursos produzidos pela neurose coletiva da qual a maioria de nós faz parte? Talvez Lacan (1955-1956/2010, p. 69) possa responder a essa pergunta, com sua afirmação de que o livro de memórias do paranoico Schreber,

é tão coerente quanto muitos dos sistemas filosóficos de nosso tempo, nos quais vemos perpetuamente um senhor ser picado de repente, na volta de um caminho, por uma tarântula que lhe faz perceber o bovarismo e a duração como a chave do mundo, e reconstruir o mundo inteiro em torno desta noção, sem que se saiba por que foi logo esta que ele foi pegar. Não vejo em que o sistema de Schreber seja de um valor menor do que os desses filósofos cujo tema geral acabo de lhes mostrar os contornos.

Além disso, é válido pontuarmos que, ao longo da história, os grandes pensadores costumam apresentar traços psíquicos de certo modo similares aos exibidos nas psicoses (ainda que não sejam sujeitos psicóticos), e que muitas vezes os avanços (éticos, políticos, sociais, filosóficos, científicos etc.) da humanidade são desencadeados justamente por ideias e concepções inicialmente classificadas, pelos padrões de conhecimento e de conduta vigentes, como “delírios”, “alucinações”, ou “coisa de louco”.

Seguindo esse raciocínio, é preciso compreender (e aqui nos dirigimos tanto ao senso comum quanto às práticas psiquiátricas e psicológicas mais radicalmente “medicalizadas”) que, apesar de sua peculiaridade e de seu hermetismo, os delírios e as alucinações do psicótico constituem um discurso — o qual, por isso, traz em si elementos dotados de sentido, que permitem ao sujeito tecer, ainda que limitadamente, alguma espécie de liame social. Assim, esse sujeito poderá tomar parte da vida coletiva, além de ter autonomia para, caso deseje, se engajar em um processo de análise, e, se necessário, em um tratamento medicamentoso adequado. Tais considerações (assim como alguns de seus desdobramentos) são aprofundadas no terceiro capítulo desta monografia, no qual fundamentamos as conexões entre os discursos psicótico e platônico-socrático e os modos de conhecer.

Na seção seguinte, procedemos a uma explicação concisa do conceito de metafísica em Platão, seguida de uma breve exposição da Teoria das Formas tal como demonstrada no *Fédon*, apontando aproximações entre essa teoria e algumas elaborações lacanianas acerca das psicoses.

### **1.3 A metafísica de Platão e a Teoria das Formas no *Fédon*: analogias com a psicanálise**

Em seu significado literal, a palavra “metafísica” (do grego, τὰ μετὰ τὰ φυσικά [*ta metà ta physikà*]) pode ser entendida como “o que vem depois da física; mas pode também querer dizer ‘o que está para lá da natureza’”<sup>11</sup> (MAUTNER et al., 2011, p. 492). Ainda que provavelmente o termo tenha sido cunhado apenas no século I a.C., por Andrônico de Rodes (MAUTNER et al., 2011, p. 492), a metafísica se tornou um dos principais ramos de estudo da filosofia ocidental, particularmente ligado às obras de Platão e de Aristóteles. Os problemas metafísicos geralmente dizem respeito a uma tentativa de “compreensão da realidade última que está para lá daquilo com que nos confrontamos na experiência sensorial”, baseando-se na argúcia e na análise racional, para assim investigar e conceituar aquilo que “está *para lá da natureza* e [que] transcende os limites do conhecimento comum e da experiência” (MAUTNER et al., 2011, p. 493, grifo dos autores). Em suma, o filósofo metafísico busca estudar aquilo que ultrapassa as barreiras do saber comum e da empiria imediata. Percebemos, assim, que os caminhos desse campo filosófico e das elaborações paranoicas se encontram decisivamente, já que, ainda que por motivações e movimentos

---

<sup>11</sup> Em grego, a palavra “natureza” pode ser traduzida como φύσις (*physis*).

diferentes entre si, ambos os sistemas discursivos acabam expressando uma rejeição do limite empírico imposto ao ato cognitivo e discursivo, procurando (mesmo que inconscientemente ou sintomatologicamente) solucionar as consequências dessa rejeição por meio da construção de sistemas de ideias que se afastam do cotidiano mais imediato.

Há algumas teorizações da psicanálise lacaniana que, tratando da “falta a conhecer”, vão ao encontro do que acabamos de dizer. Também descrita como a insuperável “incompletude do Outro”, a conceituação dessa falta deriva da constatação de que “o sujeito entra para a linguagem pelo fato de que é impossível dizer tudo” (RAMIREZ, 2004, p. 102). Essa é, geralmente, a estruturação do sujeito neurótico, que se dá em torno da falta admitida e assimilada ao simbólico, pela via da castração e da inclusão do significante do Nome-do-Pai naquela instância. O sujeito psicótico, por sua vez, rejeita “o acesso, ao seu mundo simbólico, de alguma coisa que, no entanto, ele experimentou e que não é outra coisa naquela circunstância senão a ameaça de castração” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 21). Essa rejeição (*Verwerfung*) — ou forclusão — terá como consequência o retorno do excluído no real do sujeito, uma vez que “tudo o que é recusado na ordem simbólica, no sentido da *Verwerfung*, reaparece no real” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 22, grifo do autor).

Assim, pode-se dizer que o sujeito psicótico “também está na linguagem, mas não pode usá-la, como o neurótico, porque falta o vazio lugar ordenador” (RAMIREZ, 2004, p. 102). Em outras palavras, uma vez que “o **núcleo do inconsciente** é constituído por essa falta originária de objeto”, e que “é em torno desse furo que o inconsciente se estrutura enquanto linguagem” (JORGE, 2005, p. 142, grifo do autor), não é possível adentrar o campo discursivo neurótico sem essa falta (esse “vazio lugar ordenador), restando ao psicótico elaborar o próprio discurso. Ainda que lhe seja algo muito particular, é por meio desse discurso que o psicótico tenta criar laços com o mundo externo, predominantemente limitado pela castração — e, portanto, estranho à estrutura característica da psicose.

A busca por conhecer algo que, apesar de singular e restrito, possa ser comunicado aos outros, também se apresenta na metafísica platônica, por meio do conceito de *eidos* (εἶδος). O vocábulo *eidos*, em sentido geral, pode ser traduzido por “figura” ou “aparência visual”; como conceito da filosofia de Platão, “se costumava traduzir por ‘ideia’, mas hoje em dia é frequentemente traduzido por ‘Forma’” (MAUTNER et al., 2011, p. 241). Desse

modo, o *eidos* aparece no centro da Teoria das Formas<sup>12</sup>, introduzida por Platão no *Fédon*, último diálogo da primeira tetralogia de sua obra (PLATÃO, 2000, p. 9).

Mas, de acordo com essa teoria, o que seriam as Formas? Segundo Sócrates, as Formas são a causa real do ser de todas as coisas existentes no mundo sensível, de modo que não se conhece “outro processo de uma dada coisa chegar à existência que não seja a participação nessa realidade específica que cada uma em concreto partilha” (PLATÃO, 2000, 100d–101e, p. 89). Essa “realidade específica” não é a realidade sensível (isto é, aquela que nós, diferentemente de Sócrates e de Platão, chamamos de “realidade”); ao contrário, ela é a “realidade em si”, que contém o “Belo em si”, o “Bem em si”, o “Sagrado em si” (PLATÃO, 2000, 75d, p. 56). Essas coisas que existem por si mesmas, na “realidade em si”, são, de fato, as Formas; elas (assim como a “realidade em si”, onde se “localizam”) são sempre imutáveis e idênticas a si mesmas, permanecendo, sem qualquer variação, “na absoluta simplicidade e identidade de seu ser” (PLATÃO, 2000, 78d, p. 60). Além disso, as Formas são inteligíveis, isto é, apreensíveis apenas “pelas faculdades da inteligência, pois que se trata de realidades invisíveis, que a nossa vista não capta” (PLATÃO, 2000, 79a, p. 61).

À luz de tais considerações, deduzimos que Platão (2000, 79a–b, p. 61) considera haver “duas espécies de realidade: uma, visível, e outra, invisível”, acrescentando que “a espécie invisível se mantém constante a si mesma, ao passo que a visível jamais mantém identidade”. A realidade sensível — na qual vivemos, com o corpo — é também aquela em que existem as coisas que podemos “ver, tocar e apreender pelos restantes sentidos”, e que estão sujeitas à geração, à corrupção e à morte — sendo, portanto, coisas mutáveis, impermanentes (PLATÃO, 2000, 78d–79a, p. 61). Então, se adicionamos aqui a premissa socrática de que “no homem há duas coisas distintas a considerar: por um lado o corpo, por outro a alma”, podemos concluir, com o filósofo, que a alma se assemelha ao mundo invisível, imutável; o corpo, por sua vez, é semelhante ao mundo visível, mutável. (PLATÃO, 2000, 79b–c, p. 61).

Logo, podemos dizer que, para Sócrates e para Platão, a alma é imortal, divina e sábia. Após a morte do ser humano neste mundo, a alma vai ao Hades, “reunir-se ao que lhe assemelha”, adentrando então “uma era de felicidade, liberta de erros e de loucuras, de receios e de paixões selvagens e das demais contingências comuns ao gênero humano” (PLATÃO, 2000, 80d, p. 61) — ou seja, a alma se liberta do corpo.

---

<sup>12</sup> Cabe indicar, porém, que “a expressão ‘teoria das Formas’ (TF) não se encontra uma única vez na obra de Platão. É responsável por ela a tradição aristotélica” (SANTOS, 2008, p. 59).

Conforme argumenta Platão, o corpo é um obstáculo para o conhecimento pleno — isto é, da Forma — das coisas, porque “para conhecermos com clareza um dado objeto, é indispensável que nos libertemos da nossa realidade física e observemos as coisas em si mesmas, pelo simples intermédio da alma”<sup>13</sup> (PLATÃO, 2000, 66e, p. 43). Por isso é que a alma só atinge a apercepção da verdade por intermédio do raciocínio, isolando-se em si mesma, com a mínima interferência corporal possível, “para aspirar unicamente ao real” (PLATÃO, 2000, p. 42, 65c).

Uma vez realizada essa breve análise da metafísica socrático-platônica e da Teoria das Formas segundo o *Fédon*, fazemo-nos a seguinte questão: como se vinculam, de um lado, a interpretação metafísica da relação entre corpo e alma e verdade e conhecimento, e, do outro, algo a que poderíamos chamar de uma “epistemologia psicótica”? À guisa de resolução preliminar para essa indagação, apresentamos algumas considerações, a seguir.

Como já mostramos, Lacan (1955-1956/2010) nos diz que, na psicose, aquilo que é recusado (ou rejeitado) na ordem simbólica reaparece no real do sujeito. Na metafísica da Teoria das Formas, o conhecimento proveniente da ordem simbólica (sensível) é rejeitado, em virtude de não ser o conhecimento verdadeiro, que pode ser atingido apenas pela via do pensamento, e que está disponível somente para aquele que consegue ir ao encontro dos seres purificados, sem mistura — as Formas —, atingindo, assim, o real. Ainda que os termos “recusa” (ou “rejeição”) e “real” sejam utilizados de maneiras diferentes em cada um dos contextos, nos parece que, quando postas lado a lado, a psicose e a metafísica de Platão acabam se assemelhando, ao compartilharem, cada qual a seu modo, uma atitude de rejeição da realidade sensível, corpórea, concreta.

No próximo capítulo, aprofundamos a análise de algumas teorizações de Lacan a respeito das psicoses, caminhando do estádio do espelho até o conceito de real; também trabalhamos com elementos da teoria lacaniana que abordam o conhecimento e as suas relações com a psicose.

---

<sup>13</sup> No trecho citado (quando se lê a obra original da qual foi extraído, obviamente), a tradutora do *Fédon* adiciona uma nota de rodapé bastante curiosa, e muito interessante para este trabalho, na qual afirma que “a noção do conhecimento filosófico como purificação (*katharsis*), com larga influência da linguagem mística, como se vê pelo trecho, ocorre já nos pitagóricos e é a eles que provavelmente Platão a deve” (PLATÃO, 2000, p. 123, nota 19). Além de reforçar a hipótese, por nós aventada, da existência de uma continuidade de ideias e de manifestações psíquicas na antiguidade grega, que vai do Período Arcaico até os tempos de Sócrates e de Platão, é notável encontrarmos aí o termo *katharsis* (do grego, κάθαρσις), tão caro à psicanálise, especialmente em seus primórdios, quando Freud e Breuer ainda utilizavam o método catártico no tratamento de suas pacientes histéricas.

## 2 PERCEPÇÃO, REALIDADE E REAL: A APOSTASIA DO OUTRO NA PSICOSE

Nas primeiras obras de Lacan, encontramos o autor às voltas com a questão das psicoses, tratando das relações entre essas patologias e o desenvolvimento da personalidade, bem como dos nexos entre conhecimento, verdade e psicanálise. O início dessas teorizações, presumimos, se deu em 1932, quando o psicanalista francês defendeu sua tese de doutorado, sobre o “caso Aimée”, analisando a história de uma mulher que havia sido presa pela tentativa de assassinato de uma famosa atriz parisiense, quando a artista chegava ao teatro para uma apresentação (LACAN, 1932/2011).

Ao esmiuçar esse caso, Lacan (1932/2011) o define como uma paranoia de autopunição (derivada de sentimento de culpa), em que se apresentam temas de perseguição e de grandeza, entre os quais um temor delirante, por parte de Aimée, de que pudessem fazer mal ao seu filho. Segundo uma das hipóteses levantadas pelo psicanalista francês, o sentido do delírio de Aimée se expressa diretamente em sua “tendência à autopunição”, uma vez que, segundo a paranoica, seus perseguidores (entre eles a atriz parisiense, atacada por Aimée) estariam ameaçando “a criança [o filho de Aimée] ‘para punir sua mãe’, ‘que é maledicente, que não faz o que deve etc.’” (LACAN, 1932/2011, p. 249).

Assim, ao cometer o crime, Aimée pôde finalmente infligir um castigo a si mesma, constatando, durante sua estadia na prisão, “a reprovação e o abandono de todos os seus”, em virtude de seu ato criminoso (LACAN, 1932/2011, p. 247). Após vinte dias de cárcere, Aimée também “realizou” (percebeu) que, ao perpetrar a tentativa de assassinato, “*atingiu a si mesma* e paradoxalmente é apenas então que ela sente o alívio afetivo (choros) e a queda brusca do delírio que caracterizam a satisfação da obsessão passional” (LACAN, 1932/2011, p. 247, grifo do autor). De fato, escreve Lacan (1932/2011, p. 246, grifo do autor), ocorreu ali uma cura instantânea do delírio, que pode ser eventualmente observada “nos delirantes ditos *passionais* após a realização de sua obsessão assassina”.

Essa queda do edifício do delírio pode ser compreendida como um retorno do psicótico paranoico ao mundo real, que fora por ele rejeitado, ao menos em parte. Após essa rejeição, ele acaba criando para si “uma nova realidade, que não apresenta mais o mesmo embate da realidade abandonada” (FREUD, 1924/2017, p. 281). Podemos dizer, assim, que a psicose rejeita a realidade, procurando substituí-la, empreendendo alterações internas (psíquicas) nos laços com ela estabelecidos, sem produzir esforços para alterar o

mundo externo de forma concreta (FREUD, 1924/2017), como faz a neurose. A esse respeito, Freud (1924/2017, p. 282) nos diz que

a reelaboração da realidade na psicose ocorre nos sedimentos psíquicos dos vínculos até então mantidos com ela, isto é, nos traços mnêmicos, representações e julgamentos que dela se obteve até então, e através dos quais ela é representada na vida psíquica. [...] Com isso, também se coloca para a psicose a tarefa de procurar para si as percepções que corresponderiam à nova realidade, o que é alcançado fundamentalmente pela via da alucinação.

Além de fabricar alucinações, a psicose se caracteriza por produzir delírios, que também participam desse processo de reelaboração da realidade; processo que se dá, como Freud nos mostrou acima, nos campos dos traços mnêmicos, das representações e dos julgamentos. Com base nesses apontamentos, a seguir apresentamos algumas considerações sobre a ideia de realidade e sobre o papel que ela desempenha na construção do tecido social.

A capacidade de representar a realidade para si e de julgá-la, de modo adequado às normas sociais e de linguagem vigentes, é um dos elementos necessários para que o sujeito possa tomar parte no(s) discurso(s) coletivamente compartilhado(s). Todas as formas de organização social são baseadas em elaborações mais ou menos arbitrárias do mundo real, as quais, apesar dessa arbitrariedade, acabam sendo adotadas por grandes contingentes de pessoas, permitindo-lhes conviver sobre bases (éticas, políticas, econômicas, legais etc.) minimamente acordadas e, portanto, tornadas comuns. Desse modo, essas elaborações — que, no fundo, são também alucinatórias e delirantes, ainda que coletivas — podem ser psicanaliticamente compreendidas como pertencentes ao território das fantasias e das sublimações, as quais, sendo socialmente aceitas e partilhadas, restam localizadas no campo das neuroses, e não no das psicoses.

Por outro lado, quando teses e / ou visões de mundo são produzidas e defendidas por grupos sociais demasiadamente pequenos, é de se esperar que a validação desses discursos não resista à prova coletiva e majoritária de realidade. Ou seja: se um determinado sistema de ideias está fundado em premissas ou em conjecturas privativas de um grupo muito pequeno de pessoas, ele pode ser tomado, pelos que rejeitam os seus fundamentos, como uma espécie de loucura socialmente aceita. Esse processo de isolamento epistêmico é levado ao paroxismo quando um dado conjunto de ideias, por ser exótico e hermético ao extremo, é acolhido e propagado apenas pelo seu criador — um criador provavelmente psicótico, de ideias também psicóticas.

A nosso ver, a metafísica platônica é um desses sistemas de ideias particularizados e herméticos, que tendem a elaborar representações e significações apartadas das

concepções coletivamente sancionadas, o que aproxima essa corrente filosófica do modo de estruturação psicótico. Em outras palavras, os conceitos platônicos pretendem explicar fenômenos que em grande medida se afastam do cotidiano comum, isto é, da realidade compartilhada pelos neuróticos, que internalizaram a lei simbólica.

Isso posto, nos parece pertinente retornar a Lacan, partindo da sua afirmação de que existe “uma estrutura ontológica do mundo humano”, a qual se insere nas reflexões a respeito do “conhecimento paranoico” (LACAN, 1949/1998, p. 97). Essa estrutura ontológica é revelada pela teoria do “estádio do espelho”, denominação dada por Lacan (1949/1998) a um fenômeno de desenvolvimento subjetivo que vem à tona nos primeiros meses de vida do ser humano, e cuja finalidade pode ser definida como “um caso particular da função da *imago*, que visa a estabelecer uma relação do organismo com sua realidade” (LACAN, 1949/1998, p. 100, grifo do autor).

De certa maneira, “basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a este termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1949/1998, p. 97, grifo do autor). A visão da própria imagem no espelho parece manifestar, para o “filhote de homem nesse estágio de *infans*”,

a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (LACAN, 1949/1998, p. 97).

Essa forma primordial, que segundo Lacan (1949/1998, p. 97-98, grifo do autor) “deveria ser designada por [eu]-*ideal*”, é “a origem das identificações secundárias”; por fim — e isto é o mais importante — ela é também responsável por situar “a instância do *eu*, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção” que jamais se unirá de fato ao devir do sujeito, ainda que ele seja bem-sucedido em resolver, dialeticamente, “na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade” (LACAN, 1949/1998, p. 98, grifos no original). Desse modo, é possível dizer que existe uma “dialética social que estrutura como paranoico o conhecimento humano”, e aí reside “a razão que o torna mais autônomo que o [conhecimento] do animal em relação ao campo de forças do desejo” (LACAN, 1949/1998, p. 99).

Por meio do “drama do ciúme primordial” e da “identificação com a *imago* do semelhante” (LACAN, 1949/1998, p. 101, grifo do autor), é inaugurada, ao final do estágio do espelho, essa dialética social, “que desde então liga o [eu] a situações socialmente elaboradas”, inclinando todo o saber humano “para a mediatização pelo desejo do outro”



(LACAN, 1949/1998, p. 101, grifo no original). Isso significa que o processo de maturação humana é culturalmente mediado, marcado pelo “rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt*” (LACAN, 1949/1998, p. 100, grifo do autor). O estágio do espelho, importante partícipe dessa história maturacional,

é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação — e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica — e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (LACAN, 1949/2018, p. 100).

Retornando à teoria freudiana, nos lembramos de que as pulsões autoeróticas, existentes desde o início da vida do sujeito, se aglutinam, em um dado momento do desenvolvimento psíquico, para “dar origem à unidade do eu” (ALVARENGA, 2020, p. 142). Nesse sentido, o estágio do espelho pode ser compreendido como uma “nova ação psíquica”, que, unindo-se às pulsões autoeróticas, dará origem ao narcisismo (ALVARENGA, 2020, p. 142). Ao olhar para o espelho e visualizar “sua imagem real no estado de imagem virtual”, o sujeito entra em contato com “o Outro simbólico” (representado pelo espelho), esse Outro “que define a posição do sujeito para além da relação imaginária, especular” (ALVARENGA, 2020, p. 142). A imagem especular (eu-ideal) oferecida ao sujeito pelo espelho é uma “armadura corporal pacificadora, porque ela organiza as pulsões” (ALVARENGA, 2020, p. 142). Mas a operação só se completa com a sustentação dessa imagem pelo olhar de um representante do Outro, “que nomeia essa imagem do outro especular, designando-lhe o significante do Ideal do eu” (ALVARENGA, 2020, p. 142).

Assim, é possível inferir que “são, pois, a linguagem e a possibilidade de fala que definem o menor ou maior grau de estruturação imaginária”, de modo que, “se essa unificação do corpo na imagem nomeada pelo Ideal não acontece, temos o corpo fragmentado do esquizofrênico”, e sua procura constante por algo que lhe possa dar unidade (ALVARENGA, 2020, p. 142). Pensando em termos freudianos, se a recusa neurótica da realidade pode se socorrer das sublimações e das fantasias, nas psicoses não existe a possibilidade de nenhuma substituição imaginária. Além disso, as afecções psicóticas se caracterizam também pela retirada do investimento libidinal dos objetos, numa espécie de “estase da libido do eu” (ALVARENGA, 2020, p. 143), de modo que “os investimentos objetivos são abandonados e um estado primitivo de narcisismo sem objeto é restabelecido” (FREUD, 1915/2010, p. 139). Esse narcisismo restabelecido, em que há um

recuo da libido objetal para o eu, acaba por provocar uma série de alterações na linguagem do psicótico, em virtude das quais

*as palavras* são submetidas ao mesmo processo que forma as imagens oníricas a partir dos pensamentos oníricos latentes, que chamamos de *processo psíquico primário*. Elas são condensadas e transferem umas para as outras seus investimentos por inteiro, através do deslocamento. O processo pode ir tão longe que uma única palavra, tornada apta para isso mediante múltiplas relações, assume a representação de toda uma cadeia de pensamentos (FREUD, 1915/2010, p. 142-143, grifos do autor).

Esses processos psíquicos, que podem ser conceituados como formações substitutivas ou como sintomas psicóticos, possuem um caráter bastante peculiar, incomum, que lhes é dado pelo fato de haver, nas psicoses, uma “predominância da referência à palavra sobre a referência à coisa”<sup>14</sup> (FREUD, 1915/2010, p. 145). Mas é preciso dizer que o psicótico, ao investir sua libido predominantemente nas representações verbais, não o faz em consequência de um recalque, como ocorre nas neuroses, mas sim para realizar “a primeira das tentativas de restabelecimento ou cura”, que “pretendem reaver os objetos perdidos”, tomando “o caminho para o objeto através da parte verbal dele, nisso tendo de se contentar com as palavras em vez das coisas, porém” (FREUD, 1915/2010, p. 149).

As coisas — os objetos — são objetos “enquanto objeto de desejo do outro”, sendo essa a primeira forma de acesso ao mundo da qual dispõe a nossa espécie: “o sujeito humano desejante se constitui em torno de um centro que é o outro na medida em que ele lhe dá sua unidade” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 52). Podemos pensar que o ser humano é, a princípio, uma “coleção incoerente de desejos” — um corpo espedaçado —, e que no início da vida “o sujeito está mais próximo da forma do outro do que do surgimento de sua própria tendência” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 52). Logo, diríamos, com Lacan (1955-1956/2010, p. 52), que “o eu humano é o outro”, e que existe uma alteridade primeva inserida no objeto, dado que “ele é primitivamente objeto de rivalidade e de concorrência”, interessando ao sujeito apenas como “objeto do desejo do outro” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 52).

Assim, podemos estabelecer uma conexão entre desejo e conhecimento paranoico, uma vez que esse é “um conhecimento instaurado na rivalidade do ciúme” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 52), que se dá em meio ao processo de identificação primária, e que

---

<sup>14</sup> Em virtude das limitações deste trabalho, não faremos aqui uma explicação dos conceitos de “representação da palavra” e “representação da coisa”. Para uma exposição detalhada dessas ideias e de suas implicações, conferir o texto “O inconsciente” (FREUD, 1915/2010), já citado acima, e arrolado ao fim desta monografia, nas referências.

Lacan (1955-1956/2010) procura delinear a partir do estágio do espelho. A fala — que se utiliza desse acordo, desse pacto a que chamamos “palavra” — supera “essa base rivalitária e concorrenciais” presente no fundamento do objeto, “na medida em que faz intervir o terceiro” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 52).

O terceiro, inserido pela linguagem, aparece como um agente do limite, da castração, introduzindo o sujeito no âmbito dos discursos, de modo que ele possa escapar ao solipsismo que, em geral, acomete o psicótico. E isso porque, na psicose, o que parece ser atingido “é a representação do sujeito pelo significante”, uma vez que a forclusão do Nome-do-Pai “impediria o sujeito de se fazer representar por um significante, no lugar do qual teríamos então um enxame de significantes” (ALVARENGA, 2020, p. 145).

A forclusão (*Verwerfung*) traduz a ausência do mecanismo de afirmação (*Bejahung*) ou de recalque primordial ocorrido na neurose, por intermédio do qual “um significante é incorporado pelo sujeito”, marcando assim o seu corpo (ALVARENGA, 2020, p. 145-146). Essa não incorporação aparece como resultado de uma falha significativa na saída do complexo de Édipo, e impossibilita a conquista de “uma armadura significante mínima, que permite a entrada do sujeito no mundo simbólico”, o mundo da “lei do pai” (RAMIREZ, 2004, p. 91 e 95).

Considerando todos esses aspectos, é lícito compreender as psicoses como um agregado de fenômenos que “refletem esse espalhamento ou dispersão dos  $S_1$ , que não conseguem nomear o sujeito e dar-lhe uma unidade corporal” (ALVARENGA, 2020, p. 146). A ausência dessa unidade é uma das consequências da já citada não incorporação do simbólico pelo psicótico, que então se vê obrigado a “se arranjar com seu corpo fora de qualquer discurso estabelecido”, o que significa dizer que ele precisa “inventar sua própria maneira de habitar a linguagem e de tomar a palavra” (ALVARENGA, 2020, p. 146). Em outras palavras, a psicose produz um tal desarranjo do pensamento e do corpo, que o sujeito psicótico precisa de um lugar para “alojar suas peças soltas e inventar pequenos artifícios para fazer existir, por pouco que seja, um Outro como parceiro para o gozo, e um corpo que o sujeito possa habitar” (ALVARENGA, 2020, p. 147).

## 2.1 A psicose diante da realidade e do real

Tendo em vista as articulações conceituais realizadas até aqui, e retomando o fato de que a psicose, segundo Freud (1915/2010), se caracteriza por uma preponderância da referência à palavra em detrimento da referência à coisa (o que acaba afastando o psicótico da realidade concreta, neurótica), é possível inferir que a psicose é também a afecção

psíquica do excesso de abstração, em que a materialidade das coisas é suplantada pelas palavras que as designam — palavras que, assim reificadas, acabam se tornando as próprias coisas que deveriam designar. Institui-se, assim, o primado da forma sobre o conteúdo, que dele é abstraída juntamente com as relações, os discursos e os laços sociais que compõem as coisas e os objetos, e neles se fazem representar.

Se agora tomamos o conceito de “abstração” em sentido filosófico-epistemológico, verificamos a existência de um certo grau de homologia entre os abstracionismos construídos pela psicose e pela metafísica socrático-platônica. De acordo com Mautner et al. (2011, p. 37), no âmbito filosófico a abstração pode ser compreendida como “o processo de considerar apenas alguns aspectos de um todo”, ou “o resultado deste processo”. Nesse sentido, Freud (1915/2010, p. 150) dá força ao nosso argumento, ao observar que

quando pensamos abstratamente, corremos o perigo de negligenciar as relações das palavras com as representações de coisa inconscientes, e não se pode negar que então nosso filosofar ganha uma indesejável semelhança, em expressão e conteúdo, com o modo de funcionar dos esquizofrênicos.

Por conseguinte, patenteia-se o fato de que os psicóticos, com sua maneira de pensar, “tratam as coisas concretas como se fossem abstratas” (FREUD, 1915/2010, p. 150). Além disso, conforme já apontamos, também trocam as coisas pelas palavras — assim como fazem as crianças bem pequenas. No caso infantil, essa operação de troca foi analisada por Freud (1920/2020) a partir da observação do jogo do “*Fort-Da*”, em que um bebê, de pouco mais de um ano de idade, brinca de atirar para longe e trazer de volta para si um carretel de madeira, por meio de um fio amarrado a ele. Com essa curiosa anedota, Freud (1920/2020) nos mostra como essa brincadeira, de fazer desaparecer e reaparecer o objeto, revela a aquisição, pela criança, da capacidade de renunciar à satisfação pulsional imediata, e, conseqüentemente, de tolerar os períodos de ausência de sua mãe. Examinando esse fenômeno mais profundamente, nele também identificamos a ocorrência de um processo de simbolização, que se dá “sob o domínio da ausência”, e no qual aparece “uma metáfora duplicada de outra metáfora” (WAELEHENS, 1990, p. 31); em outras palavras,

o sujeito faz com que a presença e a ausência sucessivas do corpo materno sejam significadas pelo aparecimento ou desaparecimento de seu brinquedo, e depois, mais uma vez, que a ausência e a presença desses objetos sejam significadas pelas palavras *Fort* e *Da* (WAELEHENS, 1990, p. 31).

Essas duas metáforas, que ensinam a criança a suportar a ausência, estão ligadas à primordial “metáfora paterna”; ela que, por intermédio de seu mecanismo basilar de internalização — o “recalque originário” —, fará com que a criança efetue “uma substituição significativa, colocando um novo [significante] no lugar do significante

originário do desejo da mãe” (RAMIREZ, 2004, p. 98). Desse modo, conforme escreve Ramirez (2004), a criança renuncia a ser o falo para poder ter o falo, uma vez que “deixa de ser o objeto que satisfaz o desejo do Outro e pode, então, mobilizar seu desejo para objetos substitutivos ao objeto perdido” (RAMIREZ, 2004, p. 97).

A metáfora (assim como a metonímia) faz parte da linguagem, e, portanto, é um fenômeno que só pode se manifestar no território linguístico. A falha no mecanismo do recalque originário, representada pela foraclusão da metáfora paterna, é considerada pela psicanálise (desde Freud) como responsável, total ou parcialmente, pela estruturação psicótica (WAELEHENS, 1990). Essa falha no recalque é, antes de tudo, um impedimento ao ingresso do sujeito na dimensão simbólica — isto é, no campo dos discursos e, conseqüentemente, na linguagem. Assim sendo, é possível afirmar, de maneira sintética, que a foraclusão da metáfora paterna é a via pela qual se dá a exclusão do sujeito psicótico do campo da linguagem.

Por intermédio do jogo do “*Fort-Da*”, a criança não apenas logrou produzir as metáforas que a levaram a entrar na neurose, mas também obteve seu acesso à linguagem. Ainda que não se possa determinar o exato momento em que esse acesso ocorre pela primeira vez, o fato é que, ao menos para os neuróticos, ele acontece. E é esse acontecimento, materializado na inauguração da fala do bebê, que abre “a passagem que leva do elemento do imediatismo ao da mediação” (WAELEHENS, 1990, p. 31). Passagem essa que cobra ao sujeito (assim como a todos os neuróticos) a renúncia à satisfação pulsional imediata, em troca da qual ele recebe outra, socialmente mediada e, portanto, “inseparável da constituição de um simbolismo” (WAELEHENS, 1990, p. 31).

O aparecimento do simbolismo e da mediação é, também, o da linguagem; e “o advento da linguagem é também o da *realidade*” (WAELEHENS, 1990, p. 32, grifo do autor). Nas psicoses, a não aquisição da dimensão do simbólico, pelo sujeito, evidencia uma falha em sua entrada no campo da linguagem e, por conseguinte, no da realidade; esse último traz consigo (para os neuróticos, que o adentram) a percepção da negatividade — isto é, a constatação de uma falta elementar, expressa pela “perda relativa do objeto” e por seu retorno no simbólico, como ocorre no jogo do *Fort-Da* (WAELEHENS, 1990, p. 31).

Amparando-se na leitura de Freud, Lacan (1955-1956/2010, p. 57) nos diz que “o caráter clínico do psicótico se distingue [daquele do neurótico] por essa relação profundamente pervertida com a realidade que se chama delírio”; uma diferença de organização (ou, melhor dizendo, de desorganização) psíquica tão grande em relação à neurose, que deve ter “uma profunda razão estrutural” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 57).

E isso porque, enquanto “a realidade que é sacrificada na neurose é uma parte da realidade *psíquica*”, na psicose, “é com a realidade exterior que em certo momento houve buraco, ruptura, dilaceração, hiância” (LACAN, 1995-1956/2010, p. 58, grifo do autor); ou seja, para o psicótico “é realmente a própria realidade que é em primeiro lugar provida de um buraco, que o mundo fantástico virá em seguida cumular” (LACAN, 1995-1956/2010, p. 58).

Se nos lembramos de que esse buraco provém da rejeição (*Verwerfung*), pelo psicótico, do significante Nome-do-Pai para fora da simbolização, é possível identificar mais um componente fundamental da estrutura das psicoses, extraível da afirmação de que “o que foi rejeitado do simbólico reaparece no real” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 59). Para compreender mais precisamente esse conhecido aforismo lacaniano, é preciso abordar o modo pelo qual a projeção ocorre na psicose, mostrando sua relação com a forclusão. Na doença psicótica, o fenômeno projetivo se manifesta como “o mecanismo que faz voltar de fora o que está preso na *Verwerfung*, ou seja, o que foi posto fora da simbolização geral que estrutura o sujeito” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 60).

Como acabamos de ver, isso que “foi posto fora da simbolização” é o significante Nome-do-Pai, que irá retornar no real do psicótico, sob a forma de delírios e de alucinações. Mas, afinal, o que seria a dimensão do real, para Lacan? Dentre as várias formulações desse complexo conceito, escolhemos utilizar, neste trabalho, aquelas apresentadas pelo psicanalista francês no livro 23 de seu *Seminário*, denominado *O sinthoma*.

A fim de apontar conexões entre o real e a verdade, Lacan (1975-1976/2007, p. 85) sustenta que “o real encontra-se nos emaranhados do verdadeiro”. Desenvolvendo essa proposição, o autor assevera que “o verdadeiro é dizer conforme a realidade”, e que “a realidade, nesse caso, é o que funciona verdadeiramente” (LACAN, 1975-1976/2007, p. 128). Contudo, ainda de acordo com o psicanalista francês, aquilo que funciona verdadeiramente não tem nada a ver com o que ele designa como real (LACAN, 1975-1976/2007), pois “o real tem e não tem um sentido”, de modo que “o campo do sentido é distinto dele” (LACAN, 1975-1976/2007, p. 130). Em suma, “o sentido é o Outro do real” (LACAN, 1975-1976/2007, p. 130).

Buscando compreender o estatuto ontológico do real, vemos Lacan (1975-1976/2007, p. 133) se referir a ele (ao real) “como impossível”, dado que “o verdadeiro real implica a ausência de lei” (LACAN, 1975-1976/2007, p. 133) — em outras palavras: o real é sem ordem e sem lei (LACAN, 1975-1976/2007). Por fim, quanto ao lugar que o real habita — e, portanto, no qual devemos procurá-lo —, Lacan (1975-1976/2007, p. 117)

assevera que “o real é para ser buscado do outro lado, do lado do zero absoluto”. Neste ponto, identifica-se uma nítida confluência (lexical e semântica) entre a psicanálise lacaniana e a metafísica platônica, que se expressa na suposição, por ambas anunciada, de que existe um “absoluto” “do outro lado”, “em um outro mundo”.

A seguir, procuramos esclarecer e sintetizar os argumentos acima apresentados, ligando-as a outros conceitos importantes para esta monografia, com o auxílio de comentadores da obra lacaniana. Considerando-se os objetivos e os limites deste trabalho, abordamos apenas uma pequena parte das muitas leituras do conceito de real em Lacan, bem como algumas de suas conexões com outras categorias presentes no pensamento do autor francês.

Segundo Jorge (2005, p. 83, grifos do autor), podemos dizer que, “sendo o que não se inscreve, o real é o que **ex-siste** (o que está fora) à *consistência* do imaginário”. Debruçando-nos mais detidamente sobre a análise feita pelo autor, na qual o real é comparado ao imaginário, entendemos que

se o real é, por definição, aquilo que é *impossível de ser simbolizado* — isto é, o *não-senso* radical, o que não tem nenhum sentido —, o imaginário é o oposto do real, ele é da ordem do **sentido**. Há, apontadas em Freud, várias formas de se nomear o real: o registro do real surge nas vivências cujo teor excede à capacidade de representação psíquica; o real é a **morte**, a **perda**, aquilo que não tem inscrição possível no psiquismo; o real é por excelência o **trauma**, isto é, aquilo que não pode de modo algum ser assimilado pelo sujeito em suas representações simbólico-imaginárias; ele é o **limite** da simbolização (JORGE, 2005, p. 83, grifos do autor).

Dadas essas explicações, podemos inferir, enfim, que falta ao psicótico a potência organizadora dos discursos característica do simbólico, esse registro de onde falam os não psicóticos. É graças a esse poder de organizar a linguagem (que não se manifesta — ao menos não em sua inteireza — na psicose), que o simbólico pode ser definido como “o campo da linguagem através do qual o sujeito faz face, por um lado, ao real traumático, e, por outro, reconstitui incessantemente seu imaginário que está continuamente submetido à invasão do real” (JORGE, 2005, p. 83).

Há ainda outro importante processo desencadeado pelas psicoses, que foi definido por Lacan (1955-1956/2010, p. 66) como “uma exclusão do Outro”, e do qual tratamos a seguir. Antes, entretanto, exploramos brevemente o conceito lacaniano de Outro, além de inseri-lo na problemática relativa à estrutura psicótica.

A princípio, é correto dizer que o Outro está além da realidade na qual nos encontramos — *i. e.*, ele é aquilo diante do que nós nos fazemos reconhecer, porque também “é em primeiro lugar reconhecido” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 65). Em uma

palavra, o Outro tem de ser reconhecido para que possamos nos fazer reconhecer (LACAN, 1955-1956/2010). A existência dessa reciprocidade é imprescindível para que haja uma fala em que os sujeitos se reconheçam, fala essa que

supõe igualmente o reconhecimento de um Outro absoluto, visado além de tudo o que vocês poderão conhecer, e para quem o reconhecimento não tem efetivamente de como valer senão porque está além do conhecido. É no reconhecimento que vocês o instituem, e não como um elemento puro e simples da realidade, um pião, um fantoche, mas um absoluto irredutível, da existência do qual como sujeito depende o valor mesmo da palavra na qual vocês se fazem reconhecer (LACAN, 1955-1956/2010, p. 65).

Interpretando os dizeres de Lacan, entendemos que o Outro, além de ser o organizador da experiência simbólica, “só é reconhecido por não se deixar conhecer” (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2020, p. 100); isto é, o Outro, que organiza o discurso, “não pode ser objeto de uma apreensão cognitiva: ele necessita do suporte de uma crença partilhada que o faça existir para cada sujeito” (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2020, p. 100). O discurso, por sua vez, é o elemento que “nos faz crer na realidade do mundo”, organizando a crença nessa realidade “como campo de relações relativamente estáveis”, além de ser “justamente a força que secreta essa rede relacional, sem se relacionar ela própria” (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2020, p. 100).

Combinando as noções acima expostas, deduzimos que a realidade da nossa percepção, pelo fato de ser discursiva, se desvela como “uma dimensão essencialmente fiduciária”, que “depende de um ato de fé, de uma *fides* socialmente compartilhada para se estabelecer” (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2020, p. 100). Nesse sentido, a psicose — a loucura, por que não? —, dada sua radical perda de contato com o mundo externo, irá questionar a fé depositada pela sociedade na realidade da percepção (e, conseqüentemente, também na do conhecimento), revelando “o fundamento insano da crença que sustenta todo o laço social” (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2020, p. 101). De fato, o que o louco faz é interrogar constantemente esse princípio fiduciário<sup>15</sup> — que só opera “se não for questionado pelo sujeito” — rejeitando, assim, a “crença no Outro enquanto princípio de ordenação discursiva da realidade” (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2020, p. 101).

A rejeição da crença no Outro — ou, como mostramos acima, sua exclusão (LACAN, 1955-1956/2010) —, provocada pela forclusão do significante do Nome-do-Pai, priva o sujeito psicótico de ter um centro organizador de seu discurso, um ponto de

---

<sup>15</sup> Aliás, como vimos no primeiro capítulo, foi exatamente isso o que Sócrates fez, por intermédio de sua filosofia (e que fizeram todos os filósofos dignos desse nome), de maneira incansável. Também vimos que essa obsessão por questionar as estruturas sociais de seu tempo levou Sócrates a ser perseguido, acusado, e condenado à morte, por seus concidadãos.



convergência de significados que, caso seja evocado por esse sujeito, lhe faltará (LACAN, 1955-1956/2010). Esse ponto de convergência, presente em todo e qualquer discurso não psicótico, é assim definido por Lacan (1955-1956/2010, p. 311):

Quer se trate de um texto sagrado, de um romance, de um drama, de um monólogo ou de uma conversação qualquer, vocês me permitirão representar a função do significante por um artifício espacializante, do qual não temos nenhuma razão de nos privar. Esse ponto em torno do qual deve exercer-se toda análise concreta do discurso, chamá-lo-ei um ponto de basta.

Lacan (1955-1956/2010, p. 311) explica que o ponto de basta é o significante em torno do qual “tudo se irradia e tudo se organiza”, tal como um foco “que permite situar retroativa e prospectivamente tudo o que se passa” em um discurso. Esse significante fornece “o esquema mínimo da experiência humana”, que nos foi dado por Freud, no complexo de Édipo (LACAN, 1955-1956/2010, p. 311). Originada desse complexo, a noção de pai (semelhante à ideia de temor a Deus) aparece como a provedora do elemento mais sensível na experiência daquilo que Lacan (1955-1956/2010, p. 311) denomina “o ponto de basta entre o significante e o significado”. Rememorando o fato de que a psicose é caracterizada pela forclusão (*Verwerfung*) desse significante primordial, compreendemos o porquê de, “na experiência psicótica, o significante e o significado se apresentarem sob uma forma completamente dividida” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 312), impedindo assim a sustentação de um discurso que seja socialmente compartilhável e, conseqüentemente, capaz de criar vínculos, relações sociais.

Assentes em uma leitura lacaniana, neste capítulo examinamos e sintetizamos os principais traços estruturais da psicose, bem como os elementos e mecanismos por meio dos quais ela opera, ressaltando aspectos semiológicos e fenomenológicos de sua sintomatologia. No terceiro e último capítulo, aprofundamos a investigação das aproximações entre a metafísica platônica e as psicoses, concentrando nossa discussão em questões conexas ao corpo, à imagem, e ao mundo das Formas em Platão.

### 3 O CORPO FRAGMENTADO COMO REAL ESPELHO DAS FORMAS

Neste último capítulo, sintetizamos os tópicos examinados ao longo deste trabalho, a fim de reiterar, de maneira mais bem-acabada, as convergências entre o discurso psicótico e a Teoria das Formas no *Fédon*, de Platão, no que se refere ao conhecimento, à percepção e ao enquadramento da realidade. Nesse sentido, esta monografia pode ser definida como uma tentativa de articulação entre elementos teóricos provindos da psicanálise, da metafísica platônica e da epistemologia; uma articulação que medra em terreno fertilizado por relações de ordem semântica e simbólica, consubstanciadas (principalmente) nos pares de conceitos real–realidade, imagem–ser e percepção–existência.

Ainda que pareçam opostos, para nós esses pares de conceitos emergem como dialeticamente complementares, trazendo à superfície certas semelhanças operacionais — dos pontos de vista cognitivo, perceptual e epistemológico — entre mundos bastante diversos (*i. e.*, o mundo dos psicóticos, e o da metafísica de Sócrates e de Platão). Porém, conforme pretendemos mostrar, em alguns sentidos esses dois mundos irão se identificar, como um ser e o seu reflexo no espelho.

Se para os neuróticos já é custoso lidar com as limitações de sua constituição corporal e psíquica, para o psicótico essa tarefa é quase inexecutável, uma vez que a estrutura de sua psique não lhe oferece uma imagem corporal unificada, o que denota sua não incorporação do simbólico (ALVARENGA, 2020). A ausência da dimensão simbólica, por sua vez, resulta numa inabilidade de elaborar e de expressar o seu mundo interno, aí incluídas as suas angústias, os seus medos e os seus traumas, bem como as soluções que o sujeito poderia lhes dar. A falta do simbólico também abre terreno para que as projeções, as criações alucinatórias e os delírios possam se manifestar. Em virtude dessa conformação psíquica, o psicótico precisa se haver com o seu corpo fora dos discursos estabelecidos, ou seja, ele tem de criar a própria maneira de habitar a linguagem e de fazer uso da palavra (ALVARENGA, 2020).

Em decorrência de tais argumentos, surgem agora importantes questões: os delírios e as alucinações psicóticas seriam epistemologicamente semelhantes à busca platônica por Formas universais? A concepção platônica dos singulares como objetos mutáveis e impermanentes, dependentes das Formas para existir, poderia ser comparada à construção delirante e alucinatória da psicose, que produz significantes para tentar tamponar a impermanência e a mutabilidade insuportáveis do discurso, inauguradas pela forclusão? Por fim, a impossibilidade de conhecer a totalidade das coisas em si — *i. e.*, de encontrar

o significante uno ordenador — seria um limite que psicóticos e metafísicos não conseguem ou não desejam internalizar? A busca pelas repostas a essas perguntas norteará a escrita deste último capítulo. Para iniciá-la, apresentamos, a seguir, alguns apontamentos sobre o método filosófico empregado por Sócrates e por Platão, comparando-o ao modo paranoico de conhecer.

Conforme comentário de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (tradutora da edição do *Fédon* utilizada neste trabalho), para Platão e para Sócrates, o conhecimento do Absoluto (ou seja, das Formas) se torna possível graças à aplicação de um método denominado dialética ascendente (PLATÃO, 2000, p. 138). Ainda segundo a comentadora, esse método permitiria ao filósofo “ascender do particular para o geral”, partindo de uma *hypothesis* “suscetível de levar à *orthe doxa* (‘justa opinião’)” (PLATÃO, 2000, p. 138, grifo no original). De acordo com outra concepção, mais proveitosa para esta pesquisa, a dialética ascendente seria “não apenas uma forma de aproximação à verdade, por meio da ‘justa opinião’ (*orthe doxa*), mas de aquisição plena de conhecimento (*episteme*)” (BEDU-ADDO, 1979 *apud* PLATÃO, 2000, p. 138). Para que tenhamos uma ideia de como opera a dialética ascendente, é válido examinarmos as quatro etapas de cognição descritas por Platão. Conforme Mautner et al. (2011, p. 580), para o filósofo grego há

quatro níveis de conhecimento, que correspondem a quatro níveis da realidade. O mais elevado é a “intuição racional”, direcionada para as Formas em si. O seguinte é o “entendimento”, ou conhecimento dedutivo, direcionado para objetos matemáticos, como triângulos, e exemplificado na geometria; o entendimento pressupõe o conhecimento dos primeiros princípios, a saber, das Formas. A “crença” é um tipo inferior de conhecimento dos objetos físicos. E as sombras e reflexos são imagens dos objetos físicos, conhecidas apenas por “conjetura”. É tarefa do filósofo levar o aluno para cima, por meio da dialética, em direção ao conhecimento das formas. A motivação do aluno é dada pelo Amor, que, amarrado originariamente a um corpo belo, pode ainda ser direcionado para os corpos em geral, até o impulsionar para as Formas em si como o exemplar perfeito da beleza e da bondade.

Apoiados nessa pormenorizada elaboração, podemos afirmar que a metafísica platônica proclama a existência de quatro níveis de realidade, relacionados respectivamente a quatro estratos de conhecimento, todos eles conjuntamente organizados, em uma rígida hierarquia. Ainda de acordo com a passagem citada, essa hierarquia deverá ser percorrida com o veículo metodológico da dialética ascendente, o único capaz de levar o estudante ao conhecimento das Formas em si. Segundo nossa compreensão, esse desejo<sup>16</sup> de obter o conhecimento pleno e perfeito é vizinho de certas produções de sintomas psicóticas,

---

<sup>16</sup> Afinal, como acabamos de ver, a motivação do aluno para ascender ao conhecimento das Formas provém do Amor — ou, em termos psicanalíticos, da libido.

especialmente aquelas que (particularmente nos casos de psicose paranoide) se estruturam como sistemas herméticos de interpretação do mundo, largamente distanciados da realidade concreta; por intermédio de tais produções, o psicótico busca a obturação de fendas e de limitações psíquicas e afetivas, resultantes de sua não entrada no campo dos discursos neuróticos.

Por outro lado, vemos uma diferença essencial entre os psicóticos e a metafísica de Platão e de Sócrates, quando se trata de conceber uma *Weltanschauung*: enquanto os dois filósofos elaboram sua teoria de forma (predominantemente) racional, lógica e propositada, os psicóticos, por sua vez, fabricam seus delírios sem saber muito bem o que fazem — ou melhor, o que dizem; afinal, “o sujeito psicótico ignora a língua que ele fala” (LACAN, 1955-1956/2010, p. 21) — isto é, a língua idiossincrática empregada na composição de seu discurso delirante e alucinatório.

Mas, ainda que levemos em conta tal diferença, não é digno de nota esse encontro inusitado entre razão e loucura (mesmo que questionemos a tradicional atribuição de um caráter puramente racional à metafísica platônico-socrática)? Acreditamos que sim. Por isso, a seguir pretendemos indicar e examinar outros pontos de contato entre esses dois universos, partindo de uma sucinta análise epistemológica da Teoria das Formas, centrada na leitura do *Fédon*.

### **3.1 A epistemologia da Teoria das Formas no *Fédon*: o realismo de Platão e o *eidos* como imagem**

Nesta seção, pretendemos ampliar nossa compreensão a respeito das relações entre as Formas platônicas e os sintomas perceptuais e cognitivos manifestados nas psicoses. Primeiramente, porém, é necessário examinar mais detalhadamente o conceito de Forma em Platão, o que nos leva a abordar também a concepção platônica a respeito dos universais.

De acordo com Mautner et al. (2011, p. 383, grifos do autor), a leitura de Platão nos permite dizer que

a ideia ou forma do belo, por exemplo, é um *universal*, aquilo que todas as coisas belas têm em comum, e é aquilo que, pela sua presença, torna bela uma coisa bela. É também um *paradigma* perfeito, algo que é em si mais belo do que qualquer outra coisa. Também pode ser concebida como um *fim* ou *propósito*, tendendo à sua mais completa realização.

Segundo Hamelin (2009, p. 1), a concepção platônica dos universais tem como modelo “a matemática, cujas formas ideais podem ser compreendidas pelo intelecto e podem se encontrar [representadas], de uma maneira imperfeita, no mundo dos sentidos”. As formas

ideais (assim como os ideais da moral e da política, por exemplo) “podem existir independentemente das suas representações concretas” (HAMELIN, 2009, p. 1), e têm primazia sobre essas representações, também chamadas de “particulares”. Ainda de acordo com Hamelin (2009, p. 2), para Platão, essa primazia “implica que a fonte das imagens ou das cópias sensíveis, que participam nela, é aquilo que é real”. Dito de outro modo,

as Ideias ou as Formas (εἶδος, às vezes ἰδέα), também chamadas arquétipos (ἀρχέτυπον), constituem os universais. Cada Ideia é, na verdade, um universal, do qual participam os particulares correspondentes. Por exemplo, a Ideia de homem é a realidade universal da qual participam todos os homens individuais (HAMELIN, 2009, p. 2).

É preciso lembrar que Platão não usa a palavra “ideia” do mesmo modo que o faz o senso comum — isto é, como uma concepção ou uma representação de uma dada coisa pelo pensamento; de fato, como nos diz Hamelin (2009, p. 2), na metafísica platônica a Ideia possui uma existência objetiva (independente, portanto, de qualquer psique individual), e “constitui toda a realidade, da qual participam indivíduos correspondentes”. Daí se origina o conceito de “realismo ontológico” (derivado do grego ὄντος [ontos], “ser” ou “aquilo que é”), “melhor descrito pela expressão ‘realismo dos universais’” (HAMELIN, 2009, p. 2), e que, obviamente, se insere no campo do realismo filosófico em geral.

Ao longo dos diálogos platônicos, o realismo aparece sob duas formas: o realismo moderado e o realismo extremo (HAMELIN, 2009); elas traduzem as “duas concepções sobre os universais sustentadas por Platão no decorrer de sua vida intelectual” (HAMELIN, 2009, p. 2). Nesta seção, nos interessa abordar e compreender o “realismo dos universais dito extremo”, que sabemos ser a “concepção do período intermediário de Platão, a qual é certamente a mais conhecida” (HAMELIN, 2009, p. 2); além disso, essa é a espécie de realismo que aparece no *Fédon* — diálogo platônico que fornece subsídios fundamentais para a sustentação desta monografia —, e que pode ser mais especificamente nomeada de “realismo extremo das formas separadas ou realismo *ante rem*” (HAMELIN, 2009, p. 8, grifo do autor). Os responsáveis por dar a essa vertente do realismo platônico o nome de “realismo *ante rem*” (em português, “antes da coisa”) foram os estudiosos medievais, baseando-se no fato de que, para essa concepção, “os universais são seres transcendentais, que existem antes dos particulares” (HAMELIN, 2009, p. 2).

O que acabamos de dizer pode ser comprovado por meio da leitura do *Fédon*, obra em cujo texto vemos Platão demonstrar *i*) a existência de Ideias objetivas, absolutas, que se encontram separadas da realidade sensível, corpórea; e *ii*) a precedência ontológica

dessas Ideias — ou Formas — sobre cada uma de suas respectivas manifestações sensíveis, de modo que essas derivam daquelas (HAMELIN, 2009). Uma vez que, conforme expressei acima, cada uma das Ideias é um universal do qual participam os respectivos particulares (HAMELIN, 2009), podemos agora nos perguntar: afinal, o que significa, no *Fédon*, o verbo “participar”? Para tentarmos responder a essa questão, analisemos, com Hamelin (2009), uma passagem do referido diálogo:

Equécrates: [...] mas conta-nos, o que é que se disse a seguir?

Fédon: Salvo erro, após esse ponto ter sido aceito, isto é, de se ter acordado que cada uma das Formas possui uma existência própria, e que é justamente delas que as coisas participam e recebem o nome, Sócrates continuou [...] (PLATÃO, 2000, p. 90, 102a-b).

Explorando o trecho acima, podemos inferir que nele o conceito de Forma ou de Ideia (εἶδος [*eidōs*] ou ἰδέα [*idea*]) — o qual, conforme Hamelin (2009), possui vários sentidos em Platão — se refere “a uma realidade não sensível ou inteligível, que constitui toda a realidade, da qual os seres sensíveis são desprovidos” (HAMELIN, 2009, p. 9). Isso quer dizer que “somente a Ideia [o εἶδος, a Forma] é real e possui uma verdadeira existência, enquanto os particulares que participam dela são apenas participações, que sobrevivem, por assim dizer, por procuração” (HAMELIN, 2009, p. 9).

Diante desse panorama teórico, recordamos o papel central que as palavras assumem na vida dos psicóticos (tornando-se elas mesmas coisas a assombrar a vida desses sujeitos), e assim somos conduzidos ao núcleo deste trabalho, que ilumina toda o raciocínio construído até aqui.

De fato, esse núcleo é constituído pela possibilidade, por nós conjecturada, de que o conceito de real lacaniano, tal como ele aparece no funcionamento do sujeito psicótico, traga em si elementos do “realismo extremo das formas separadas ou realismo *ante rem*” (HAMELIN, 2009, p. 8, grifo do autor), empregado por Platão no *Fédon*, como já dissemos. À luz dessa conjectura, podemos identificar e explicar mais detalhadamente certas correspondências entre o discurso psicótico e a Teoria das Formas no *Fédon*, agora focalizando a maneira como ambos apreendem, representam e delimitam (ou não) a(s) realidade(s) com que se defrontam.

Em certo sentido, é como se a realidade do real psicótico fosse semelhante à realidade constituída pelas Formas platônicas, uma vez que, nos dois casos, as idealidades, os pensamentos, as palavras — a linguagem, enfim — são seres reais, que prevalecem sobre as coisas sensíveis, determinando-as e possibilitando sua existência. Com efeito, acreditamos existir uma área de intersecção entre os discursos platônico e psicótico, na qual

é possível encontrar algo a que resolvemos dar o nome de “ideias-coisas” ou “palavras-coisas”; isto é, I(i)deias ou palavras que possuem existência objetiva, real — um real que, todavia, não se confunde (em nenhum dos dois discursos) com a realidade sensível, neurótica, coletivamente predominante.

Obviamente, essas construções discursivas contrariam os modos socialmente mais disseminados (quer entre não filósofos, quer entre não psicóticos) de cognição e de percepção do mundo, arrogando-se a condição de “conhecimento exclusivo”, “especial”, reservado apenas a alguns de nós, também “especiais”. Assim, é possível deduzir que a metafísica e a psicose produzem uma espécie de discursividade que se aproxima à do iniciado, sujeito que deve abrigar ou adquirir certa condição singular, superior, caso deseje “ver além das aparências” do mundo físico, exterior.

Como vimos anteriormente, a metafísica platônica nos apresenta as Formas como realmente existentes, e não apenas como meros conceitos ou ilusões. Quanto a esse ponto em particular, já afirmamos nesta monografia que não temos a menor intenção de (e muito menos a competência para) diagnosticar qualquer traço de psicose em Sócrates ou em Platão (o que, aliás, seria uma empreitada ridícula e absurda). Logo, para nós é irrelevante (além de ser impossível) apontar se ambos estavam “certos” ou “errados”, “sãos” ou “insanos”, quando afirmavam a existência real das Formas; assim como também é irrelevante tentar determinar se Sócrates e Platão acreditavam ou não nas próprias teses (presume-se que sim, obviamente). De todo modo, nos parece deveras improvável que o robusto edifício da filosofia ocidental tenha sido erigido sobre teses elaboradas por dois sujeitos absolutamente delirantes (é mais plausível que fossem predominantemente neuróticos, se quiséssemos aplicar a eles uma tipologia psicanalítica, de maneira muito genérica e superficial). Dito isso, somos forçados a admitir que nossas limitações de pesquisa e de leitura nos impedem de alcançar, até este momento, uma compreensão mais precisa sobre o conceito platônico de Forma, bem como sobre o seu estatuto de realidade.

Em todo caso, salientamos que algumas das teses dispostas por Platão na Teoria das Formas parecem se coadunar, ao menos em parte, à operação psíquica mais comumente empreendida pelos psicóticos, por meio da qual esses sujeitos tomam como realidade objetiva os significantes (as palavras, as ideias, as representações) que, retornando em seu real, lhes aparecem sob a forma de delírios e de alucinações. Em outras palavras, assim como o real das psicoses é povoado por formas semânticas e significantes que são percebidas e vividas pelos psicóticos como tendo existência objetiva, o Mundo das Ideias platônico é habitado por Formas metafísicas reconhecidas como objetivamente existentes.

Assim sendo, constatamos que um e outro discurso atribuem realidade às formas (psicóticas) e às Formas (platônicas), e, com isso, acabam concebendo o mundo sensível como pálida cópia ou substituto dessas F(f)ormas.

Feitas essas considerações, somos levados a concluir que o significante foracluído pelo psicótico — que retorna no real do sujeito, sob a forma de delírios e de alucinações — é um homólogo da Forma platônica, cumprindo inclusive uma função epistemológica e perceptual a ela semelhante, qual seja, a de preencher o espaço deixado por aquilo que foi foracluído (incluído fora) da realidade sensível, simbólica. Em outras palavras, assim como as alucinações e os delírios tomam o lugar da realidade objetiva, numa tentativa de suturar a fenda deixada pela foraclusão do Nome-do-Pai, as Formas platônicas atuam como um artifício votado a contornar o limiar cognitivo imposto pela realidade concreta. Nesse sentido, é válido afirmar que tanto a Teoria das Formas como as psicoses vão rejeitar os limites que lhes apresenta a vida sensível. Em razão dessa rejeição, os dois discursos vão criar F(f)ormas de atingir uma nova realidade, que então passa a ser a única (ou a mais) dotada de existência verdadeira, objetiva, real.

### **3.2 Os nomes e as coisas: nominalismo e realismo, ser e linguagem**

Tendo constatado a existência de uma homologia funcional entre, de um lado, as Formas platônicas, e, do outro, as alucinações e os delírios psicóticos, direcionamo-nos agora ao terreno da linguagem; ali, voltamos o nosso olhar para a relação entre as coisas e as palavras, *i. e.*, entre o mundo físico e a sua representação. Nesse sentido, apoiamo-nos novamente na interpretação, por Hamelin (2009), de uma passagem do *Fédon* (102a-b); dessa vez, porém, recorreremos a Hamelin (2009, p. 9) para mostrar, inicialmente, que as Formas platônicas são não apenas a causa ontológica das coisas particulares, mas também “a causa dos nomes desses singulares sensíveis”.

Prosseguindo na análise da exegese realizada por Hamelin (2009, p. 10), descobrimos que “a causa epônima [*i. e.*, aquela que dá o nome a uma coisa] é um elemento central” do realismo das Formas platônico, porque se conecta ao fato fundamental — para a Teoria das Formas — de que “a denominação de uma coisa deve exprimir sua relação ontológica de participação na Forma”. Assim, as funções ontológica e epônima das Formas franqueiam o acesso ao “desenvolvimento de uma crítica da linguagem”, a qual é, enfim, “uma das tarefas mais importantes do filósofo” (HAMELIN, 2009, p. 10); pois, para Platão, todo filósofo deve, “primeiro, verificar a conformidade entre as coisas e seu nome, que deveria vir das Formas, além de, segundo, confirmar a exatidão dos predicados atribuídos



a essas mesmas coisas” (HAMELIN, 2009, p. 10). Em suma, podemos dizer que “o filósofo deve ou pelo menos deveria saber sobre o que está falando” (HAMELIN, 2009, p. 10), para que assim possa conhecer — isto é, “distinguir as categorias, às quais pertence o que existe” (HAMELIN, 2009, p. 10). É por isso que, ao contemplar as coisas existentes, o filósofo deve responder à seguinte questão: “trata-se de um indivíduo sensível ou de sua representação, que, nos dois casos, constituem somente os objetos da δόξα [*doxa*, “opinião”], ou trata-se do modelo desse sensível ou de uma espécie lógica?” (HAMELIN, 2009, p. 10).

A concepção platônica da causa epônima desempenhou papel central na “querela dos universais”, que se desenrolou durante o medievo ocidental, principalmente no século XII (HAMELIN, 2009). Um dos elementos basilares dessa disputa era a “questão da causa da imposição (*impositio*) dos nomes”, uma vez que, para o conjunto de problemas implicados nessa querela, “a correção de uma denominação torna-se fundamental para decidir a verdade ontológica de uma coisa” (HAMELIN, 2009, p. 10). E isso porque

a conformidade entre uma coisa e sua denominação pressupõe uma relação entre essa coisa e um tipo ou modelo ideal, que é realizado em parte ou em totalidade nesse sensível. Em outras palavras, a razão da imposição é, segundo a inspiração platônica, a definição essencial da própria coisa (HAMELIN, 2009, p. 10).

Neste ponto, é necessário penetrarmos a problemática de que trata a “querela dos universais”, pois a utilizaremos, mais à frente, para explicitar e para comparar os modos pelos quais se relacionam as coisas e a linguagem que as nomeia, tanto nas psicoses quanto na metafísica socrático-platônica.

No medievo europeu ocidental, mais especificamente entre os séculos XI e XVI, instaurou-se uma discussão filosófica sobre o estatuto ontológico dos universais, por meio da qual se pretendia determinar se eles eram coisas de fato existentes (como afirmavam os realistas), ou se eram apenas meras palavras (conforme a tese dos nominalistas) (MAUTNER et al., 2011). Essa procura por uma correta definição do conceito de universal se apoiava ora nos pensamentos de Platão, ora nos de Aristóteles, já que cada um deles via a questão de modos um tanto ou quanto diferentes entre si. Como vimos anteriormente, para Platão, os universais (*i. e.*, as Formas) seriam reais, objetivamente; além disso, somente eles, os universais, existiriam de fato (MAUTNER et al., 2011). Já para Aristóteles, os indivíduos particulares seriam constituídos por uma forma (que os faria ser o que são — um homem, um cavalo, uma pedra etc.) e por matéria; as formas seriam universais, e o nosso conhecimento intelectual a seu respeito adviria da capacidade, que a

mente humana teria, de abstrair essas formas universais dos indivíduos singulares (MAUTNER et al., 2011).

As posições platônica e aristotélica (ambas realistas, apesar de distintas) dominaram a discussão filosófica sobre o problema dos universais até o século XII, quando surgiram as primeiras perspectivas nominalistas (opostas ao realismo), entre as quais se destacava a do filósofo Pedro Abelardo. Para ele, “nenhuma coisa é universal” — todas elas seriam individuais (MAUTNER et al., 2011, p. 754). De acordo com o nominalismo de Abelardo, as palavras seriam universais, porém não no sentido físico, como vibrações do ar, mas “como portadoras de significado” (MAUTNER et al., 2011, p. 754). Ao longo de seus escritos, Abelardo buscou “introduzir um novo termo técnico para referir as palavras neste sentido — *sermo*”, um vocábulo latino, que pode ser traduzido para o português como “discurso” (MAUTNER et al., 2011, p. 754).

Examinando o nominalismo mais detidamente, podemos defini-lo como uma teoria “que tende, no limite, a *reduzir o universal* (ontológico e lógico) *ao nome e à sua função*” (REALE, 2014, p. 183, grifos do autor). Dito de outro modo, o ponto de vista nominalista afirma que “só as coisas individuais têm realidade, isto é, só elas existem independentemente de uma mente, não podendo as palavras referir algo real a menos que refiram um indivíduo” (MAUTNER et al., 2011, p. 529). Em síntese, sob a ótica do nominalismo, qualquer referência a entidades abstratas (como os universais) “só é legítima se puder ser reduzida a [um] discurso sobre indivíduos” (MAUTNER et al., 2011, p. 529); assim sendo, a filosofia nominalista se constitui como forte antagonista das correntes metafísicas em geral.

Por outro lado, o realismo — sempre contemplado, neste trabalho, a partir do *Fédon* — é uma “teoria segundo a qual as entidades de determinada categoria ou tipo existem independentemente do que pensamos” (MAUTNER et al., 2011, p. 632); consequentemente, nesse sentido específico, o realismo sustenta que “as entidades estão aí para serem descobertas, e que a ignorância e o erro são possíveis” (MAUTNER et al., 2011, p. 632). Essa concepção específica de realismo se subdivide em uma série de outras, dentre as quais se destacam, para nós, o “realismo ontológico” e o “realismo conceitual<sup>17</sup>”, que podem ser assim definidos:

---

<sup>17</sup> Ao longo deste trabalho, utilizamos uma tradução portuguesa do *The Penguin Dictionary of Philosophy*. Assim, nas citações dela extraídas, decidimos alterar a grafia de certas palavras, originalmente escritas conforme o português de Portugal, para que ela se adequasse à norma preconizada pela variante brasileira do idioma; essa alteração se dá, por exemplo, entre os pares de vocábulos “facto”/“fato”, “conceptual”/“conceitual”, “platónica”/“platônica”, entre outros.

a) *Realismo ontológico* [ou metafísico]: uma teoria acerca do que há. Os realistas aceitam a ideia de que vivemos num mundo que existe independentemente de nós e dos nossos pensamentos, e portanto que alguns fatos podem estar além da nossa compreensão, no sentido de sermos incapazes de confirmar que se verificam [...]. b) *Realismo conceitual*: a tese de que os universais existem independentemente e objetivamente, não devendo a sua existência aos particulares individuais de que são atributos, nem ao fato de serem concebidos por uma mente. Com origem na teoria platônica das formas, esta teoria foi formulada na Idade Média e canonicamente contrastada com o nominalismo e o conceitualismo (MAUTNER et al., 2011, p. 632-3, grifos do autor).

Propondo uma combinação entre essas subdivisões da filosofia realista, obtemos um resultado muito semelhante ao realismo extremo de Platão. No *Fédon* (principalmente), Platão declara existirem ideias objetivas universais (isto é, Formas), separadas da realidade sensível, que precedem ontologicamente as manifestações singulares delas derivadas (HAMELIN, 2009). Como consequência, a metafísica platônica deduz que “o conhecimento verdadeiro parece ser limitado às únicas Ideias [ou Formas]” (HAMELIN, 2009, p. 12).

Considerando o que vimos nesta seção, é correto dizer que a vertente platônica do realismo propugna o seguinte: há um mundo — uma realidade — povoado por Formas universais, que existem independentemente de nós e das coisas concretas, bem como daquilo que pensamos e que concebemos em nossa psique; a apreensão dessa realidade e dos entes que a compõem está além da nossa capacidade perceptiva e epistêmica, o que nos torna incapazes de verificar sua existência por meio dos sentidos e do raciocínio vulgar.

Como consequência dessas reflexões, novamente divisamos um cruzamento entre o percurso trilhado pelo realismo platônico — pavimentado com materiais o mais sólidos e racionais possível, ainda que Dodds (2002) tenha nos mostrado não serem assim tão racionais — e os caminhos abertos pelas fabulações alucinatórias e delirantes produzidas pelo sujeito psicótico — as quais, de modo simplista, são habitualmente tomadas como irracionais. Esse encontro aparentemente insólito, entre a psicose e a metafísica realista de Platão, acaba borrando a fronteira entre o racional e o irracional; fronteira que, no Ocidente, a própria filosofia grega antiga começou a traçar.

### 3.3 As imagens em Platão e o imaginário da psicose: a fuga da realidade para o real

De acordo com a metafísica platônica, as Formas (ou Ideias), além de serem universais, são também paradigmas perfeitos (MAUTNER, et al., 2011, p. 383). O termo “paradigma” (do grego παράδειγμα, [*paradeigma*]; em português, “padrão”, “modelo”, “exemplo”) “significa o ‘modelo’ segundo o qual as coisas sensíveis são estruturadas, e exprime a normatividade ontológica da Ideia” (REALE, 2014, p. 194, grifos do autor).

Associado à ideia de paradigma, aparece o conceito de “imagem” (do grego εἶδωλον [eidolon]; em português, “fantasma da mente”, “imagem da mente”, “fantasia”, “imaginação”), que o pensamento platônico apresenta como a contraparte concreta das Formas (ou Ideias) suprassensíveis. De fato, “na ontologia platônica, as imagens são as *cópias*, ou seja, as coisas sensíveis que são *imitações dos modelos ou paradigmas*” (REALE, 2014, p. 132-3, grifos do autor). Assim, segundo Platão, as coisas existentes no mundo sensível seriam apenas cópias ou imitações — imagens ou fantasmas da mente — das Formas, as quais o filósofo define como “*a realidade suprassensível, o modelo, o paradigma inteligível, o ser puro*” (REALE, 2014, p. 130, grifo do autor).

Se recuperarmos as ideias de Alvarenga (2020) a respeito do estádio do espelho e de sua função de unificador da imagem corporal, lembraremos que, a princípio, o bebê vê no espelho sua imagem real como imagem virtual. Afinal, nesse período, a forma corporal se localiza fora do sujeito (do bebê), porque ele ainda não possui o domínio do próprio corpo, e só consegue visualizá-lo fora de si mesmo (ALVARENGA, 2020). Nesse sentido, Alvarenga (2020, p. 142) explica que o espelho opera como representante do “Outro simbólico”, fornecendo “a imagem especular”, o “eu ideal”, a estrutura corporal pacificadora que organiza a vida pulsional do sujeito. Porém “essa imagem deve ser sustentada pelo olhar de um representante do Outro, que nomeia essa imagem do outro especular, designando-lhe o significante do Ideal do eu” (ALVARENGA, 2020, p. 142). Ainda conforme Alvarenga (2020, p. 142), é o Outro simbólico “que define a posição do sujeito para além da relação imaginária, especular”, de modo que “o que é percebido [pelo sujeito] só se sustenta em uma zona de nomeação” — isto é, em um território de linguagem, de discurso, possibilitado por esse Outro. Nas psicoses, não ocorre a “unificação do corpo na imagem nomeada pelo Ideal”, o que leva à existência do corpo fragmentado do psicótico, bem como a uma incessante procura, por parte do sujeito, por algo que dê unidade a esse corpo (ALVARENGA, 2020, p. 142).

Dentre os três registros psíquicos formulados por Lacan desde 1953 (JORGE, 2005), o imaginário é, provavelmente, aquele que se liga mais diretamente ao corpo e à constituição psíquica de sua imagem para o sujeito. De acordo com Jorge (2005, p. 95, grifos do autor), Lacan extrai dos textos freudianos a conclusão de que “o *imaginário* do sujeito falante, opostamente ao do animal — pleno, sem brechas —, apresenta uma **falta originária**, uma hiância *real* que virá precisamente a ser preenchida pelo *simbólico*”. No drama psíquico encenado por esses três registros, o papel desempenhado pelo simbólico é o de “ocupar no sujeito o lugar da falta real primordial de seu imaginário” (JORGE, 2005,

p. 95), já que essa falha na instância imaginária é uma “hiância congênita que o ser real do homem apresenta em suas relações naturais” (LACAN, 1955/1998, p. 416).

Como corolário desse raciocínio, Lacan infere, segundo Jorge (2005, p. 95, grifo do autor), “a impossibilidade de se falar, a partir da perspectiva psicanalítica, de *ser* humano, noção que implica uma ontologia que encontra aqui o seu limite mais radical”. Logo, em vez de se alinhar com o discurso filosófico (e com o metafísico, especialmente), que “apresenta em seu horizonte a ideia de uma unidade [ontológica] originária”, Lacan assevera, conforme Jorge (2005, p. 95, grifo do autor), que “*o humano se especifica pela fala*, fato através do qual acha-se precarizado o estatuto do ser”.

À luz de tais considerações, torna-se clara a oposição entre, por um lado, a condição psíquica e ontológica do sujeito humano em meio à realidade, e, por outro, a argumentação metafísica das Teoria das Formas no *Fédon*. E isso porque, como já vimos, um dos principais objetivos da metafísica platônica é atestar a existência de Formas suprassensíveis, seres puros e unos dos quais derivariam todas as coisas sensíveis (p. ex., todas as manifestações da beleza seriam apenas derivações, participações da Forma do Belo). Ora, nada é mais oposto à condição geral de maturidade psíquica dos neuróticos do que a argumentação platônica, pois, como nos explica Jorge (2005, p. 96), Lacan caracteriza a unidade do eu como “uma miragem, um logro”. Em se tratando da estrutura neurótica, essa miragem é em geral construída a partir do estágio do espelho, que “representa o momento inaugural de constituição da matriz imaginária do **eu**” (JORGE, 2005, p. 96, grifo do autor); o eu, por sua vez, “sendo a sede das posteriores identificações imaginárias alienantes, tem o poder de uma verdadeira estátua prenhe” (JORGE, 2005, p. 96). Ainda segundo Jorge (2005), para Lacan o sujeito não é o indivíduo (do latim *individuu*, “o que não é dividido”); ao contrário, “tal como uma cabeça de Jano, o sujeito se especifica por sua *divisão constituinte*, sendo determinado pelo simbólico justamente enquanto **barrado**, dividido pelos significantes que o constituem” (JORGE, 2005, p. 96, grifos do autor). Sob essa ótica, o eu deve ser entendido como a mera representação de uma ilusória unidade, “uma completude constituída imaginariamente” (JORGE, 2005, p. 96).

Porém essa unidade, ainda que ilusória, é necessária à construção de uma estrutura psíquica neurótica, com a qual o sujeito poderá se inserir nos discursos socialmente compartilhados e validados. Nas psicoses, o mecanismo do recalque falha, e, portanto, não ocorre a incorporação de um significante pelo sujeito; com isso, o sujeito também fica impedido de incorporar o simbólico e, conseqüentemente, de constituir aquela unidade

corporal imaginária — ilusória, porém indispensável ao processo de ordenação dos significantes, da linguagem, do discurso (ALVARENGA, 2020).

Assim, é possível deduzir que a estrutura neurótica traz o sujeito para bem perto do princípio de realidade, de modo que, apesar de haver fantasias e sublimações, a falta originária é assumida e vivida como tal, graças aos efeitos estruturais do recalque e da castração. Nesse sentido, ainda que os neuróticos não tenham consciência da impossibilidade de preenchimento de suas hiências (e ainda que busquem suturá-las, neuroticamente), eles acabam por viver sob o império dessa impossibilidade, aceitando e incorporando os limites — linguísticos, cognitivos e perceptuais — que ela lhes impõe. Quanto a isso, observamos que até mesmo a ciência moderna, talvez a maior representação do anseio humano por conhecimento e por poder ilimitados, precisa se manter adstrita a balizas bastante precisas, para que possa obter resultados válidos e confiáveis.

Em sentido diverso, a metafísica platônica, apesar de assentada sobre pilares sólidos e tradicionalmente reconhecidos como racionais, acaba se alinhando com a psicose — que, geralmente, é vista como irracional — em uma busca que, do ponto de vista da neurose, é voltada para a tentativa de representação discursiva do impossível.

Tendo em mente aquilo que está além da realidade concreta, podemos encontrar essa tentativa de representação discursiva do impossível tanto no Mundo das Formas como no real lacaniano. Especificamente na psicose, o real é o lugar em que retorna o “elemento pulsional que não se deixa representar na realidade, em razão justamente da falência do seu enquadre discursivo” (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2020, p. 95). É também no real que o delírio atua para reencadear, “numa nova cadeia significativa privativa do sujeito psicótico”, o signo perceptivo que “se manifesta, na percepção delirante, ao modo de um significante fora da cadeia discursiva” (TEIXEIRA; SANTIAGO, 2020, p. 95). De maneira semelhante, o mundo das Ideias de Platão é o lugar a que se deve ascender para se chegar às Formas, as quais é possível definir como elementos epistêmicos e perceptuais que também não se deixam representar na realidade discursiva neurótica, comum, e que só podem ser alcançados por aquele que

na medida das suas forças, for ao encontro dos seres exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão: que, utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura, se lançar na caça de cada uma das realidades em si mesmas e sem mistura, liberto até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo — ciente de quanto este perturba a alma e a impede de adquirir verdade e sabedoria, quando ambos se associam. Ou não te parece, Símias [pitagórico com quem Sócrates dialoga], que, se alguém existe com possibilidade de atingir o real, é este mesmo? (PLATÃO, 2000, p. 42-43, 65e-66a).

Isso posto, chegamos à conclusão de que a psicose e a metafísica de Platão estruturam (e são estruturadas por) uma epistemologia e uma moldura perceptual que afirmam existir uma realidade (os delírios e as alucinações, de um lado; as Formas platônicas, de outro) que não está neste mundo, e que, portanto, não pode ser experienciada por todos nem encontrada nas coisas concretas que povoam a vida sensível. Essa realidade — tida como real, tanto pela teoria platônica como pelo psicóticos — só poderá ser alcançada por aqueles que, seja pela via da dialética ascendente, seja por meio dos delírios e das alucinações, se afastarem deste mundo — ou seja, do corpo e de seus sentidos. Para a metafísica platônica, parece haver uma dificuldade tão grande de lidar com o corpo (*i. e.*, com seus limites e suas limitações físicas), que a única saída seria, enfim, se livrar dele — e, assim, encontrar a Verdade e a Sabedoria plenas e puras, universais. Ora, esse estranhamento do corpo se parece bastante com aquele vivido pelo sujeito psicótico, que normalmente não consegue tomar posse da própria corporeidade, em virtude de sua exclusão da dimensão simbólica.

No âmbito das psicoses, o modo como o paranoico se relaciona com o conhecimento<sup>18</sup> — e com a condição, que ele mesmo se atribui, de sujeito “especial”, “escolhido” para acessá-lo — é o que mais se aproxima da concepção cognoscitiva sustentada pela dialética ascendente, anunciada por Sócrates e por Platão como capaz de levar aqueles poucos que se libertam do corpo a conhecer a Realidade e a Verdade absolutas, habitantes do Mundo das Formas, o Mundo (do) Real.

Para explorar um pouco mais essa característica tão peculiar, em razão da qual o sujeito paranoico se vê como alguém “escolhido”, “único”, “excepcional”, incorporamos aqui as reflexões de Quinet (2006, p. 91) a respeito do funcionamento do “Um paranoico” nos campos da linguagem e do gozo — isto é, o “Um como significante-mestre,  $S_1$ ”. Inicialmente, observamos que Quinet (2006, p. 91) se utiliza do conceito lacaniano de “traço unário” — *i. e.*, “o traço distintivo que está na base de toda a identificação” — para apresentar e analisar duas diferentes funções exercidas por esse “Um do significante”. Por um lado, escreve Quinet (2006, p. 92, grifos do autor),

temos a função do Um, na medida em que o traço constitui um conjunto: é o Um que reúne, reagrupa. Esse é o Um da síntese, o Um de *Einheit* [em português, “unidade”], que é o “grande Um que domina todo o pensamento de Platão a Kant, o Um que para Kant, como função sintética, é o modelo mesmo do que na

---

<sup>18</sup> “Conhecimento” em um sentido amplo, que abrange teorias e visões de mundo construídas, pelo paranoico, a partir de cadeias de significantes articulados de forma delirante e alucinatória. Em casos modelares de paranoia, esse conhecimento é tido pelo próprio sujeito como algo “exclusivo”, “superior”, geralmente provindo de “revelações” e / ou de “visões” que se apresentam ao sujeito, e que em regra carregam traços místicos, esotéricos, religiosos e conspiratórios.

categoria *a priori* traz consigo a função de uma norma, a ser entendida como regra universal.

Por outro lado, existe “o Um de *Einzigkeit* [em português, ‘singularidade’]”, que representa uma unidade “distinta do círculo que reúne”, a qual é também “essa coisa não-situável, aporia para o pensamento”; em uma palavra, esse é “o Um da exceção, traço distintivo do sujeito” (QUINET, 2006, p. 92, grifo do autor).

Conforme explica Quinet (2006, p. 94), na paranoia, o “significante-mestre do trauma” é submetido à retenção (*Verhaltung*); com isso, “todos os significantes estão referidos a esse Um retido, fixando o sujeito a um gozo traumático de um real impossível de suportar”. Desse modo, “o sujeito paranoico se encontra retido por esse Um que não o deixa, e a partir do qual ele entra em relação com os outros” (QUINET, 2006, p. 94). Diante da dupla identidade funcional assumida pelo “Um do significante” (QUINET, 2006, p. 91), o sujeito paranoico

se identifica, sem mediação alguma, com o Um de *Einzigkeit* [em português, “singularidade”], acreditando-se A exceção a qualquer norma e também aquele que está no lugar do Um de *Einheit* [em português, “unidade”], ou seja, o lugar de onde se origina a Lei (QUINET, 2006, p. 94, grifos do autor).

Em suma, é correto dizer que o sujeito paranoico acredita ser “o Um — o *number one* — ao qual tudo se refere, daí o caráter megalomaniaco da paranoia, identificado desde Kraepelin” (QUINET, 2006, p. 94).

Assim, é possível visualizar a semelhança entre *i*) o Um do paranoico (e, portanto, do psicótico), que sintetiza para o sujeito o seu delírio de ser a origem da Lei; e *ii*) o conceito de Forma segundo Platão, definida como um modelo (um paradigma) que, dotado de normatividade ontológica, tem a função de estruturar o mundo sensível (REALE, 2014).

Feitas essas rápidas observações sobre a paranoia e a sua vocação para a megalomania, encerramos este capítulo, e partimos para as nossas considerações finais.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou investigar, analisar e discutir algumas convergências entre o discurso psicótico e a Teoria das Formas no *Fédon*, de Platão, no que se refere ao conhecimento, à percepção e ao enquadramento semântico da realidade. Executamos essa tarefa com o auxílio de um ferramental teórico psicanalítico e filosófico, valendo-nos sobretudo de algumas obras de Freud, de Lacan e de Platão.

A princípio, rastreamos o caminho percorrido por alguns conceitos da filosofia platônica, o que nos levou a encontrar parte de suas origens em elementos da vetusta poesia de Homero. Considerando os objetivos desta pesquisa, procuramos mostrar que esses elementos são comparáveis a certos sintomas psicossomáticos manifestados na histeria e nas psicoses, e que, em certa medida, são também prova da existência de uma conexão entre os personagens homéricos e as esferas do divino, do religioso, e do não racional.

Em um segundo momento, examinando o discurso proferido por Sócrates em sua *Apologia*, nele identificamos componentes aparentados, quanto à forma, às alucinações auditivas psicóticas. Em seguida, comparando passagens da *Apologia* com excertos do “caso Schreber”, evidenciamos, em ambos os textos, a presença de uma significativa inspiração religiosa, acompanhada de um senso de missão divina. No caso de Sócrates, isso fica explícito quando o filósofo trata de seu *dáimôn* pessoal, que a ele se apresenta como uma voz externa, guiando-o em suas ações.

Assim, chegamos à **primeira conclusão** deste trabalho, expressa nos seguintes termos: há uma fronteira estreita entre as ideações psicóticas e as formulações metafísicas de Platão, que pode ser facilmente cruzada caso abandonemos nossos pré-conceitos, e então percebamos o que há de etéreo e de semirreligioso em ambos os discursos; dessa maneira, seremos capazes de vê-los como sistemas de interpretação da realidade formalmente semelhantes, que pretendem reconstruir o mundo inteiro a partir de premissas fundamentalmente arbitrárias.

Em seguida, examinamos brevemente a metafísica da Teoria das Formas presente no *Fédon*, destacando sua propensão a estudar aquilo que está para além das fronteiras do conhecimento comum e da empiria. Nesse ponto, identificamos mais uma convergência entre os caminhos platônico e psicótico, ao constataremos que ambos se obstinam em superar a insuperável incompletude do Outro — patenteada no fato de que, afinal, o sujeito entra para a linguagem porque é impossível dizer tudo —, e assim realizar o desejo irrealizável de conhecer aquilo que é simbolicamente irrepresentável, *i. e.*, o real.

Adentrando mais profundamente a teoria lacaniana das psicoses, apresentamos um resumo do “caso Aimée” e, logo depois, sintetizamos a teoria do “estádio do espelho”, apontando para o desencontro entre *i)* a constituição da unidade corporal e do eu; e *ii)* a formação de uma estrutura psicótica, na qual aquela unidade acaba não sendo construída satisfatoriamente.

Posteriormente, analisamos a maneira por meio da qual o psicótico tenta reelaborar a realidade, após rejeitá-la e dela retirar sua libido, produzindo os delírios e as alucinações. Graças a essa reelaboração, o sujeito psicótico passa a investir sua libido predominantemente nas palavras, que então se tornam, para ele, mais importantes do que as coisas.

Em virtude dessas reflexões, chegamos à **segunda conclusão** desta pesquisa, que assim apresentamos: os sujeitos psicóticos, ao trocarem as coisas pelas palavras que as representam, operam uma abstração radical da realidade e uma objetificação das palavras que, somadas, resultam em um processo semelhante àquele empregado por Platão na construção da Teoria das Formas. Por via de regra, o procedimento abstrativo é tão profundo que acaba desconectando o psicótico do mundo concreto, impedindo a sua entrada nos discursos neuróticos, e impossibilitando-o, com isso, de formar laços sociais. No caso da metafísica de Platão, a atividade abstrativa engendra um discurso que, mesmo não sendo psicótico, se investe de um hermetismo que entrava a sua compreensão por aqueles, digamos, não iniciados. Daí se infere que o arrazoado erigido pela metafísica platônica e a discursividade fabricada pela psicose se identificam formalmente.

Em seguida, a fim de compreender o papel da forclusão na constituição da estrutura psicótica, tratamos do conceito de real em Lacan, mostrando que, segundo o psicanalista francês, esse registro deve ser entendido como aquele que é impossível de ser simbolizado, aquele que não tem sentido, que é sem lei. Logo, o real lacaniano (que não se confunde com a realidade) detém um caráter de absolutismo e de impenetrabilidade que o coloca lado a lado com a Forma platônica, representante da Verdade, do Belo, e do Bem últimos, todos inacessíveis por vias intelectuais ordinárias.

Lembrando que o Outro é aquele que está além da realidade — e que, por isso, é o organizador da experiência simbólica —, compreendemos que o psicótico, ao negar o Outro, nega também a crença nesse Outro como princípio de organização da realidade por meio do discurso. Desse modo, deduzimos que o sujeito psicótico é aquele que vai questionar a fé que a sociedade deposita na verdade da percepção e dos discursos, revelando os alicerces insanos da crença que sustém os laços sociais. Ora, foi exatamente isso o que

fizeram Platão e Sócrates (especialmente esse último, sendo inclusive condenado à morte por sua conduta), ao questionarem os fundamentos religiosos e epistemológicos — e, por vezes, até os perceptuais — da sociedade em que viviam.

Essas premissas nos encaminham à **terceira conclusão** desta monografia, deste modo formulada: o discurso psicótico e a metafísica da Teoria das Formas apresentada no *Fédon* se assemelham por colocarem em dúvida o mundo que os rodeia, questionando seus fundamentos socialmente aceitos. Como consequência desse questionamento, esses discursos terão de elaborar para si novas concepções sobre a realidade, que servirão como pontos de basta, para amarrar os (novos) significantes aos (novos) significados, produzindo (novos) sentidos. Daí em diante, esses sentidos serão agrupados em um sistema, que então passará a existir, de fato, como um novo discurso — seja sob a forma de delírios e de alucinações privativos de um sujeito psicótico, seja como teoria metafísica a ser partilhada entre seu criador e aqueles que a estudam. De qualquer maneira, o que define ambas as elaborações é o seu caráter marcadamente particularizado, que afinal as afasta dos modos de cognição, de percepção e de conhecimento socialmente compartilhados (os modos mais estruturalmente neuróticos, em termos psicanalíticos). Afinal, não é coisa das mais comuns afirmar que existem Formas eternas e imutáveis, em um outro mundo, a determinar a realidade em que aqui vivemos. Assim como não é comum crer-se executor de uma missão divina para refundar a humanidade, como delirava Schreber.

De fato, entendemos que esta monografia se configura como uma articulação entre psicanálise, metafísica platônica e epistemologia, propondo (às vezes de modo implícito) contrapontos entre conceitos situados no mesmo espaço semântico, tais como os pares real–realidade, imagem–ser, percepção–existência etc. Esses pares conceituais, aparentemente opostos, são tomados por nós como dialeticamente complementares, ressaltando as semelhanças entre os processos cognitivos, perceptuais e epistemológicos de dois mundos à primeira vista diferentes — *i. e.*, o da psicose e o da metafísica platônica.

As teses platônicas anunciam a existência de diferentes níveis de realidade, ordenados em uma rígida hierarquia, que deverá ser percorrida com o auxílio da “dialética ascendente”. Segundo Sócrates e Platão, ela seria o único método capaz de nos levar a conhecer as Formas em si. Por outro lado, conforme nossa análise, o uso da dialética ascendente denota a presença, nesses filósofos, de um desejo de alcançar o conhecimento pleno e perfeito das coisas. Notamos, ainda, que esse desejo é aparentado às fabulações psicóticas delirantes, especialmente aquelas concebidas (em geral por paranoicos), como sistemas de interpretação da realidade apartados do mundo concreto, e que visam à

transposição de hiências, de fendas e de limites — os quais a psicose foraclui, e a metafísica de Platão pretende excluir e ultrapassar.

Em outro ponto, procuramos alargar nosso entendimento acerca dos nexos entre as Formas universais platônicas e os sintomas perceptuais e cognitivos manifestados nas psicoses. Dessa maneira, em primeiro lugar mostramos que na metafísica platônica a Forma é um ser com existência objetiva, e que constitui toda a realidade; essa concepção platônica da Forma nos conduz ao “realismo dos universais”, um ramo do realismo filosófico em geral. Ao penetrarmos mais agudamente no *Fédon*, compreendemos que apenas as Formas são reais e têm existência verdadeira, enquanto os seres sensíveis são meras participações dessas Formas — e, portanto, responsáveis por realizá-las sensivelmente.

Como corolário dessa leitura, depreendemos a possibilidade de que o conceito de “real” lacaniano seja, em alguma medida, derivado do arcabouço teórico do realismo filosófico, especialmente aquele exposto, por Platão, na Teoria das Formas desenvolvida no *Fédon*. Em certo sentido, seria como se a realidade do real em que ocorre o discurso psicótico se assemelhasse à realidade na qual as Formas platônicas existem; e isso porque, nessas duas instâncias, as palavras — ou seja, os entes que constituem a linguagem — são tidas como seres reais, que prevalecem sobre as coisas sensíveis, além de conferir a essas últimas a sua existência. Em tese, se desenhassemos uma área de intersecção entre os discursos platônico e psicótico, nela colocaríamos algo a que se poderia dar o nome de “ideias-coisas”, ou “palavras-coisas”; essas I(i)deias ou palavras teriam existência objetiva, real — um real, porém, que não se confunde com a realidade sensível, neurótica, comum.

Neste ponto, chegamos à nossa **quarta conclusão**, que se revela por intermédio do seguinte paralelo: assim como o real da psicose é habitado por formas semânticas e significantes que são percebidas e vividas pelos psicóticos como objetivamente existentes, o Mundo das Ideias platônico é ocupado por Formas entendidas como entidades dotadas de existência objetiva. Assim sendo, afirmamos que o significante foracluído pelo psicótico pode ser lido como um homólogo da Forma platônica, cumprindo uma função epistemológica e perceptual a ela semelhante. Ao retornar no real, sob o disfarce dos delírios e das alucinações, esse significante atua para preencher o espaço deixado por aquilo que havia sido anteriormente foracluído da realidade sensível. De maneira semelhante, as Formas platônicas atuam para tamponar a fissura originada da impossibilidade de resposta absoluta, na realidade objetiva, à pulsão metafísica.

Ainda de acordo com a metafísica platônica, vimos que as Formas também podem ser entendidas como paradigmas, modelos perfeitos; por sua vez, as coisas existentes no

mundo sensível seriam apenas cópias ou imitações — imagens ou fantasmas da mente — daquelas Formas. Para indigitar uma conexão entre esses elementos e a psicanálise, retomamos a temática do estádio do espelho e de sua função de constituir a imagem unificada do corpo do sujeito; nesse sentido, relembramos que, a princípio, o bebê visualiza a sua imagem real, no espelho, como imagem virtual. E isso porque, sem ter ainda o domínio de seu corpo, esse bebê só é capaz de ver sua forma manifestada fora de si mesmo. Dessa maneira, verificamos que nas psicoses o corpo não é unificado na imagem que o Ideal nomeia, resultando na fragmentação psíquica do corpo do sujeito psicótico, que ensejará sua procura constante por um significante que lhe possa dar unidade.

Na esteira desse tema, mostramos, com Lacan, que a unidade do eu é uma miragem, um engano. E isso porque o sujeito lacaniano não é o indivíduo (do latim *individuum*, “o que não é dividido”); ao contrário, ele é marcado por uma divisão constituinte, estando determinado pelo simbólico como sujeito barrado, repartido pelos significantes que o compõem. De todo modo, essa unidade do eu, ainda que ilusória, é essencial à formação de uma estrutura psíquica neurótica, que dará ao sujeito o acesso aos discursos socialmente partilhados. Nas psicoses, não ocorre a incorporação de um significante pelo sujeito, o que o impede de se apropriar da dimensão simbólica e, por conseguinte, de construir a unidade corporal imaginária — ilusória, porém ordenadora dos significantes, da linguagem, e do discurso.

Dito isso, deduzimos que os sujeitos neuróticos, mesmo contrariados, aceitam viver sob a lei da impossibilidade, incorporando os limites que ela lhes impõe. Por outro lado, a metafísica platônica, apesar de fundada sobre uma racionalidade alegadamente “pura”, se aproxima do psicótico em sua busca alucinatória, delirante — uma busca que, do ponto de vista neurótico, é orientada para o impossível. Na psicose, o real é o lugar em que retorna aquilo que não pôde ser representado na realidade, em virtude de seu não enquadramento no campo dos discursos. Semelhantemente, o mundo das Ideias platônico é o espaço no qual o filósofo consegue apreender as Formas, entes epistêmicos e perceptuais que também não se deixam representar (ao menos não plenamente) no âmbito discursivo comum.

Ante a tais premissas, chegamos à nossa **quinta conclusão**, que pode ser assim entendida: a psicose e a metafísica platônica comungam uma epistemologia e um enquadramento perceptual segundo os quais existe uma realidade que não está neste mundo, e que, por isso, não pode ser universalmente partilhada, nem encontrada nas coisas concretas, sensíveis. Essa realidade só será alcançada por aqueles que, por meio da dialética ascendente, ou dos delírios e das alucinações, se retirar do mundo sensível, onde vigora o

princípio de realidade (e não o do real). Certamente, há na metafísica platônica uma negação quase integral do corpo, já que, segundo essa teoria, para se chegar à Sabedoria e à Verdade — isto é, ao “real” de Platão —, é preciso se libertar de todo o invólucro corporal. Esse intenso mal-estar em relação ao corpo se aproxima do padecimento vivido pelo sujeito psicótico, que em geral não consegue se apossar de sua corporeidade, sendo incapaz de representá-la para si mesmo de modo unificado, em virtude de sua exclusão da dimensão simbólica.

Mais à frente, compreendemos que o tipo de relação estabelecida pelo paranoico com o (“verdadeiro”) conhecimento — considerando-se “o escolhido” para acessá-lo — é o que mais se aproxima dos objetivos epistêmicos da dialética ascendente — método ostentado por Sócrates e por Platão como o único capaz de levar os poucos que se libertam do corpo a conhecer a Realidade e a Verdade absolutas.

Esse traço tão distintivo, que faz o paranoico se ver como alguém ímpar e extraordinário, resulta da retenção (*Verhaltung*) do significante-mestre ocorrida na paranoia. Como consequência da *Verhaltung*, a totalidade dos significantes permanece relacionada a esse significante-mestre, daí em diante cristalizado como o Um retido do qual o sujeito paranoico jamais irá se desenlaçar, e a partir do qual ele se relacionará com os outros. Para sermos mais precisos, diremos que o sujeito paranoico se identifica com o Um de *Einzigkeit* (em português, “singularidade”), e por isso se julga desobrigado de qualquer regra ou norma; de fato, o paranoico acredita estar no lugar do Um de *Einheit* (em português, “unidade”), de onde emana a Lei. Como corolário desse processo de identificação, o paranoico passa a se contemplar como esse Um ao qual a totalidade das coisas está subsumida, daí derivando o seu caráter megalomaniaco.

Assim, é possível visualizar a semelhança entre o *i)* Um do paranoico; e *ii)* o conceito de Forma em Platão, sendo essa última o paradigma detentor de normatividade ontológica, cuja função é estruturar o mundo concreto, dos sentidos.

Com isso, chegamos à nossa **sexta conclusão** — talvez a mais importante desta monografia —, que inscrevemos do seguinte modo: o sujeito paranoico e / ou psicótico, em virtude de sua conformação psíquica não castrada, se vê como o ocupante do lugar da Lei que determina e estrutura as coisas, a linguagem e o discurso do mundo sensível. Assim, vemos a psicose caminhar de mãos dadas com a epistemologia de Platão, na medida em que essa última conceitua as Formas como paradigmas perfeitos, isto é, como modelos que estruturam ontologicamente as coisas sensíveis.

Partindo dessa comparação, deduzimos que a psicose e a metafísica de Platão estão epistemologicamente envoltas pela certeza de que existe um ente unificador, que engloba e dá sentido a toda a estrutura da realidade, seja ela sensível ou inteligível. Há, porém, uma diferença entre os dois discursos: enquanto a metafísica platônica deseja alcançar esse ente unificador (por meio da dialética), o sujeito psicótico (e / ou paranoico) acredita ser esse ente; ou seja, o psicótico produz uma imagem de si que o projeta, para si mesmo apenas, como esse Um absoluto ao qual tudo se refere.

Assim, ao término desta monografia, constatamos que, para a metafísica platônica, a multiplicidade e a complexidade da vida sensória são elementos a serem superados, de tal maneira que somente o conhecimento das Formas puras e imutáveis pode apaziguar o caos que se nos apresenta neste mundo material. De maneira semelhante, os delírios e as alucinações do sujeito psicótico se manifestam como uma tentativa de superar a multiplicidade sensória e psíquica derivada da dispersão de significantes que lhe sobrevém, e que produz uma miríade de ideias, de vozes, de visões e de pensamentos intrusivos, sentidos e vividos como alheios, externos — e, talvez possamos dizer, metafísicos.

Esperamos que este trabalho contribua para despertar reflexões a respeito do estigma historicamente imposto aos sujeitos psicóticos, de tal forma que sua existência e seu discurso passem a ser compreendidos como apenas mais um dos modos de ser e de estar no mundo. Pois, ainda que consideravelmente diversos de um modo de vida neurótico, o discurso e o viver do psicótico não raro se mostram possuidores de uma riqueza intelectual e criativa equivalente à dos grandes gênios humanos. Gênios que, aliás, foram quase sempre vistos como loucos — psicóticos —, principalmente por seus contemporâneos.

Finalmente, constatamos o quão pouco ainda sabemos sobre as psicoses, bem como sobre as relações entre esse tipo de estrutura psíquica e os modos humanos de conhecer e de contatar a realidade, dos quais derivam uma profusão de teorias, de lógicas, e de epistemologias. Sendo assim, é necessário que nos aprofundemos nessa complexa e intrincada temática, o que pretendemos fazer em futuros trabalhos.

## REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, Elisa. A demissão do Outro na esquizofrenia. In: TEIXEIRA, Antônio; ROSA, Márcia (org.). *Psicopatologia lacaniana: volume 2: nosologia*. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 139-148.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002. Tradução de Paulo Domenech Oneto.
- FREUD, Sigmund (1924). A perda da realidade na neurose e na psicose. In: FREUD, Sigmund. *Neurose, psicose e perversão*. 1.ed; 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 279-285. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 5).
- FREUD, Sigmund (1920). *Além do princípio de prazer = [Jenseits des Lustprinzips]*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. Tradução e notas de Maria Rita Salzano Moraes. (Obras Incompletas de Sigmund Freud).
- FREUD, Sigmund (1915). O inconsciente. In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 99-150. Tradução e notas de Paulo César de Souza.
- FREUD, Sigmund (1911). Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (*dementia paranoides*) relatado em autobiografia: ("O caso Schreber", 1911). In: FREUD, Sigmund. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber")*: artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913) / Sigmund Freud. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 13-107. Tradução e notas de Paulo César de Souza.
- FREUD, Sigmund (1913). *Totem e tabu*: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 11: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)* / Sigmund Freud. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 13-244. Tradução e notas de Paulo César de Souza.
- HAMELIN, Guy. Do realismo moderado ao realismo extremo em Platão. *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 1-13, 1 dez. 2009.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 1: as bases conceituais*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Transmissão da psicanálise).
- LACAN, Jacques (1955). A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 402-437. Tradução de Vera Ribeiro.
- LACAN, Jacques (1966). A agressividade em psicanálise. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 104-126. Tradução de Vera Ribeiro.
- LACAN, Jacques (1932). *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade; seguido de Primeiros escritos sobre a paranoia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. Tradução de Débora de Castro Barros.



LACAN, Jacques (1966). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 152-194. Tradução de Vera Ribeiro.

LACAN, Jacques (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-103. Tradução de Vera Ribeiro.

LACAN, Jacques (1955-1956). *O seminário, livro 3: as psicoses, 1955-1956*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. Texto estabelecido por Jacques-Alain-Miller; [versão brasileira de Aluisio Menezes].

LACAN, Jacques (1975-1976). *O seminário, livro 23: o sinthoma, 1975-1976*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. Texto estabelecido por Jacques-Alain-Miller; [tradução Sergio Laia; revisão André Telles].

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Tradução de Pedro Tamen.

MAUTNER, Thomas et al. Dicionário de filosofia. Lisboa: Edições 70, 2011. (Lexis). Tradução: Desidério Murcho, Sérgio Miranda e Vitor Guerreiro.

PLATÃO (427-347 a.C.). *Apologia de Sócrates*. In: *Ἀπολογία Σωκράτους = Apologia de Sócrates. Κρίτων = Criton*. 3. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2015. (Diálogos de Platão, volume 5). Tradução Carlos Alberto Nunes; texto grego John Burnet.

PLATÃO (427-347 a.C.). *Fédon*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo.

QUINET, Antonio. *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

RAMIREZ, Heloísa Helena Aragão e. Sobre a metáfora paterna e a forclusão do nome-do-pai: uma introdução. *Mental*, Barbacena, v. 2, n. 3, p. 89-105, nov. 2004.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol. IX: Léxico da filosofia grega e romana*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (História da filosofia grega e romana, vol. IX). Com a colaboração de Roberto Radice; tradução Henrique Cláudio Lima Vaz, Marcelo Perine.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. (Coleção Estudos Platônicos).

TEIXEIRA, Antônio; SANTIAGO, Jesús. Semiologia da percepção: o enquadre da realidade e o que retorna no real. In: TEIXEIRA, Antônio; HELOÍSA, Caldas (orgs.). *Psicopatologia lacaniana I: semiologia*. 1.ed, 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 93-119.

WAELEHNS, Alphonse de. *A psicose: ensaio de interpretação analítica e existencial*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. Tradução Vera Ribeiro.